نقد النصوص

للشيخ نور الدين عبد الرحمن بن أحمد الجامي

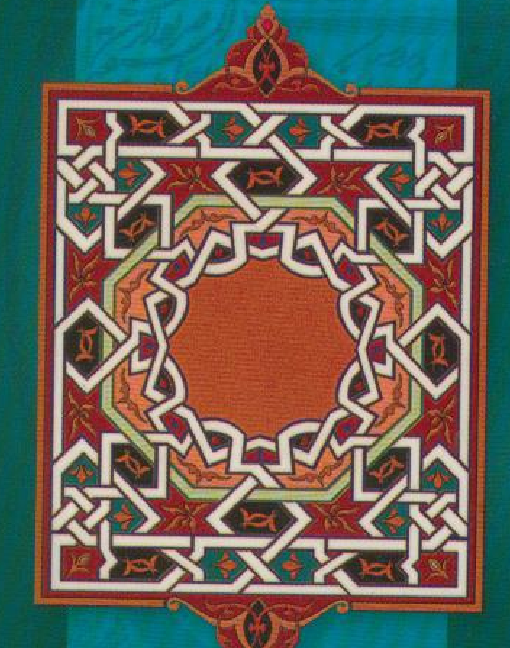
المتوفى ٨٩٨ هـ

في شرح

نقش الفصوص

للشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي الحاتمي

المتوفى ٦٣٨ هـ



ضبطه وصححه وعلق عليه

الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي

الحسيني الشاذلي الدرقاوي

منشورات محمد علي بيضون

دار الكتب العلمية بيروت لبنان

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

تقديم

الحمد لله الظاهر بأسمائه وصفاته مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ والباطن بذاته مصداقاً لقوله تعالى ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ احتجب عن خلقه بظهوره وأظهرهم ببطونه، كان ولم يكن معه شيئ مصداقاً لقول النبي ﷺ: «كان الله ولم يك شيئ غيره وكان عرشه على الماء» (مسند الروياني، رقم ١٤٠ [١/ ١٣٥]) وهو الآن على ما عليه كان مصداقاً لقوله ﷺ: «أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة لبيد: ألا كل شيئ ما خلا الله باطل» (البخاري رقم ٣٦٢٨).

أحب أن يعرف فتعرف إلينا فعرفناه به مصداقاً لقوله تعالى في الحديث القدسي «كنت كنزاً مخفياً لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فبي عرفوني» (العجلوني ٢٠١٥). فسبحان من ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾.

وصلى الله على سيدنا محمد الإنسان الكامل والخليفة الحقيقي جامع العوالم الملكية بجسمه والملكوتية بقلبه والجبروتية بروحه. برزخ الوجوب والإمكان. إنه لا يهدي ﷺ من أحب من حيث بشريته مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ والهادي إلى الصراط المستقيم من حيث حقيقته مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾.

وعلى آله الطيبين الطاهرين من دنس التعلق بسراب الأغيار، المتحققين بقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ وبقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾.

وعلى أصحابه المقربين المتحلين بأنوار مقامات حبيبهم المختار المتجلية بالأنفس والآفاق مصداقاً لقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣].

وبعد فبما أن مدار معرفة الله تعالى وأساسها عند السادة الصوفية هو ما أرسلت به الرسل عليهم الصلاة والسلام من حقائق إيمانية وأنوار قلبية وأسرار روحية قمنا

بنشر كتاب «فصوص الحكم» للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي وشرحه للشيخ عبد الرحمن جامي وها نحن اليوم نقوم بنشر ملخص كتاب «الفصوص» واسمه «نقش الفصوص» للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي وشرحه المسمى «نقد النصوص في شرح نقش الفصوص» للشيخ عبد الرحمن جامي المتوفي سنة ٨٩٨هـ.

ومما لا شك فيه فإن كتب التصوف الإسلامي، تساعد المريد على الاطلاع على الأحوال والمقامات التي يمر بها السالك إلى الله تعالى كما يطلع على الحكم والقواعد الصوفية التي يستلهم منها كيفية التحقق بأحكام مقام الإسلام وأنوار مقام الإيمان وأسرار مقام الإحسان وصولاً إلى قوله تعالى: ﴿وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ﴾ [الحجر، ٩٩].

كل ذلك بإشراف ورعاية وتربية شيخه الوارث المحمدي، العالم بأمراض النفوس والقلوب وبالأدوية الشافية له من هذه الأمراض ليترقى بعد ذلك في مقامات الدين الثلاث: الإسلام والإيمان والإحسان؛ الملك والملكوت والجبروت. قال النبي ﷺ: «العلماء ورثة الأنبياء».

ونرجو الله تعالى أن ينفعنا والمسلمين بما في هذه الكتب من الحب والإخلاص والصدق واليقين، ومن أنوار أسرار ما تعبدنا لله به على لسان نبيّه ﷺ: مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٞ لِّمَن كَانَ يَرۡجُواْ ٱللَّهَ وَٱلۡيَوۡمَ ٱلۡأٓخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرٗا﴾ [الأحزاب: ٢١] وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ۝٣ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣ ـ ٤] وقوله تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقٗا﴾ [النساء: ٦٩] لننال السعادة الحقيقية المتمثلة بمعرفة الله تعالى في الدنيا، والنظر إلى وجهه الكريم في الآخرة مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ ۝٢٣﴾ [القيامة: ٢٢ ـ ٢٣].

هذا، وإتماماً للفائدة، وحرصاً منا على حسن اعتقاد قارئ متن الكتاب بمؤلفه الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، سأذكر عقيدة الشيخ الأكبر كاملة كما ذكرها هو في مقدمة كتاب الفتوحات المكية، تحت عنوان «عقيدة الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي رحمه الله تعالى». والله ولي التوفيق.

كتبه الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي
الحسيني الشاذلي الدرقاوي

ترجمة الملا عبد الرحمن جامي

٨١٧ ـ ٨٩٨هـ/ ١٤١٤ ـ ١٤٩٢م

هو الشيخ عبد الرحمن بن أحمد بن محمد الجامي الملقب بنور الدين، من أفاضل العلماء في عصره، اشتهر بالتفسير والتصوف. ولد في بلدة جام سنة ٨١٧هـ ـ ١٤١٤م. وهي من بلاد ما وراء النهر، وانتقل إلى هراة، ونهل مختلف صنوف العلم، وتفقه، وصحب مشايخ الصوفية، وحجّ سنة ٨٧٧هـ، فطاف البلاد الإسلامية، وعاد إلى هراة، ومكث بها إلى أن توفي بها سنة ٨٩٨هـ ـ ١٤٩٢م. ترك مؤلفات عدة منها: «تفسير القرآن» و«شرح فصوص الحكم» وقد قمنا بنشره، و«شرح الكافية لابن الحاجب» وهو من أحسن شروحها وسماه «الفوائد الضيائية» و«الدرر الفاخرة» وهو كتاب في التصوف والحكمة، و«شرح الرسالة العضدية» و«نقد النصوص في شرح نقش الفصوص» وهو هذا الكتاب الذي بين أيدينا وغير ذلك، كما كتب باللغة الفارسية مؤلفات عدّة منها: ديوان جامي وهو على ثلاثة أقسام: الأول: فاتحة الشباب، وأوسطه واسطة العقد، وآخره خاتمة الحياة كلها، وله ديوان رسائل(*).

(*) هذا وللتوسع في ترجمته يرجع للمصادر التالية: الفوائد البهية، وشذرات الذهب، والشقائق النعمانية بهامش ابن خلكان، ومعجم المطبوعات، وفهرس الكتبخانة، وكشف الظنون، والأعلام.

نقد النصوص

للشيخ نور الدين عبد الرحمن بن أحمد الجامي

المتوفى ٨٩٨هـ

في شرح

نقش الفصوص

للشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي الحاتمي

المتوفى ٦٣٨هـ

ضبطه وصححه وعلق عليه

الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي

الحسيني الشاذلي الدرقاوي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل صفائح قلوب ذوي الهمم قابلةً لنقش فصوص الحكم، والصلاة على المظهر[1] الأتمّ لاسمه الأعظم[2] محمد وآله الهادين إلى الطريق الأقوم[3].

---

(1) الاسم الأعظم: يعني به كل من الأسماء الذاتية الأولية المسمى مجموعها بمفاتيح الغيب. ويطلق الاسم الأعظم ويراد به اسمه «الله» تعالى لكونه هو الاسم الجامع [لجميع الأسماء الإلهية] (لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام بتحقيقنا، [ص ٦٤] طبعة دار الكتب العلمية بيروت).

(2) المظهر الأتم أو المظهر الجامع: هو الإنسان الكامل الحقيقي، سمي بذلك لكون شهود الحق تعالى لكامل الأسماء إنما يكون في هذا الإنسان الكامل الحقيقي الجامع لجميع المظاهر.

(3) الأقوم: الأعدل. والطريق الأقوم هو الدين الكامل الجامع لمقامات الإسلام والإيمان والإحسان، الملك والملكوت والجبروت، تجليات الأفعال وتجليات الأسماء والصفات وتجليات الذات.

مقدمة [الشارح]

حقيقة الحق سبحانه وتعالى ليست غير الوجود البحت من حيث هو وجود.

وإن أردت زيادة توضيح لما صوّرناه من المراتب الثلاث في الموجودية، فاستوضح الحال فيما نورده في هذا المثال، وهو أنّ مراتب المضيءِ في كونه مضيئاً ثلاث أيضاً:

الأوّل المضيء بالغير، أي الذي استفاد ضوءاً من غيره، كوجه الأرض، الذي استضاء بمقابلة الشمس. فهٰهنا مضيء وضوء يغايره وشيء ثالث أفاده الضوء.

والثاني المضيء بالذات بضوء هو غيره، أي الذي يقتضي ذاته ضوءاً بحيث يمتنع تخلّفه عنه، كجرم الشمس إذا فُرض اقتضاؤه لضوئه كذلك. فهذا المضيء له ذات وضوء يغاير ذاته.

والثالث المضيء بالذات بضوء هو عينه، كضوءِ الشمس؛ فإنّه مضيء بذاته، لا بضوء زائد على ذاته. فهذا أعلى وأقوى ما يتصوّر في كون الشيءِ مضيئاً.

فإن قيل، كيف يوصف الضوء بأنّه مضيء مع أنّ معنى المضيء كما يتبادر إلى الأفهام ما قام به الضوء؟ قلنا، ذلك المعنى هو الذي يتعارفه العامّة، وقد وُضع له لفظ «المضيءِ» في اللغة؛ وليس كلامنا فيه، فإنّا إذا قلنا، الضوء مضيء بذاته، لم نرد أنّه قام به ضوء آخر، فصار مضيئاً بذلك الضوء؛ بل أردنا به أنّ ما كان حاصلاً لكلّ واحد من المضيء بالغير والمضيء بضوء هو غيره ـ أعني الظهور على الأبصار بسبب الضوءِ ـ فهو حاصل للضوءِ في نفسه بحسب ذاته، لا بأمر زائد على ذاته. بل الظهور في الضوءِ أقوى وأكمل؛ فإنّه ظاهر بذاته ظهوراً تامّاً لا خفاء فيه أصلاً ومُظهر لغيره على حسب قابليته للظهور.

وإذا انكشف لك حال هذه المراتب في الأمور المحسوسة، فقس عليها حالها في الأمور المعنويّة المعقولة.

وصل

قال بعض أهل النظر، «أمّا البرهان الموضح تحقيق كون وجوده سبحانه عين

ماهيّته وأن ليست له حقيقة وراء الوجود، فهو أنّه لو كان له وجود وماهيّة، لكان مبدأ الكلّ اثنين، وكلّ اثنين محتاج إلى واحد هو مبدأ الاثنين. والمحتاج إلى مبدأ لا يكون مبدأ للكلّ.

«فإن قيل، الماهيّة موصوفة، والوجود صفة، والموصوف متقدّم على الصفة القائمة به، فالمبدأ الأوّل واحد، وهو الماهية؛ قيل، الماهية على تقدير تقدّمها على الوجود لا تكون موجودةً، فإذن يكون مبدأ الموجودات غير موجود ـ وهذا محال».

فإن قيّد بالإطلاق يشترط فيه أن يتعقّل بمعنى أنّه وصف سلبي، لا بمعنى أنّه إطلاق ضدّه التقييد ـ بل هو إطلاق عن الوحدة والكثرة المعلومتين وعن الحصر أيضاً في الإطلاق والتقييد وفي الجمع بين ذلك أو التنزه عنه ـ فيصحَ في حقّه كلّ ذلك حال تنزهه عن الجميع.

وصل

وهو، أي الوجود، أظهر من كلّ شيء تحقّقاً وافيَةً ـ حتّى قيل، إنِّيَّة بديهي ـ وأخفى من جميع الأشياءِ حقيقةً. وليس عبارة عن الكون والحصول والتحقّق إذا أريد بها المعاني المصدريّة، لأنّها مفهومات عقليّة اعتباريّة، لا تحقّق لها إلاّ في الذهن.

وصل

«الهويّة الذاتيّة مطلقة بالإطلاق الحقيقي، وهي تقتضي بحقيقتها أن لا تعلم ولا تحاط. وحقيقة العلم الإحاطة بالمعلوم وكشفه على سبيل التمييز عن غيره: فحقيقة العلم لا تتعلّق بها، إذ حقيقة الذات تقتضي أن لا تعلم، والشيء إذا اقتضى أمراً لذاته، فإنّه لا يزال عليه ما دامت ذاته. وليس في قوّة الحقيقة العلميّة أن تحيط بما يقتضي عدم الإحاطة به لذاته، لأنّ العلم سواء أضيف إلى الحقّ أو إلى الخَلق لا تخرجه الإضافة عن حقيقته، إذ الحقائق لا تتبدّل.

«والعلم على كل حال نسبة من نسب الذات، متميّزة عن غيرها، فلا تحيط بالذات الغير المحاطة؛ وإلا لزم قلب الحقائق، وخرجت الذوات عن مقتضيّاتها الذاتيّة. وذلك بيّن البطلان.

«فإن قيل، العلم الذاتيّ عين الذات، فلا يكون من هذا الوجه غيرها، فلا تمتنع على العلم الذاتي الإحاطة بالذات؛ قلنا، فعلى هذا لا يكون الإحاطة للنسبة

العلميّة من حيث هي كذلك. بل، يكون الإحاطة للذات. ومرادنا قصور النسبة العلميّة في حقيقتها - من كونها نسبةً من النسب الإلهيّة - عن الإحاطة بكنه الذات المطلقة تعالت وتقدّست. فعلى كلّ تقدير الإحاطة بالذات المطلقة محالٍ، فلا تعلم أصلاً». هكذا قال الشيخ مؤيّد الدين الجندي في شرحه لفصوص الحكم.

وفي كتاب الفكوك[1]: «إنّ تعلّق علم الحقّ بذاته على نحوين: فإنّ للحقّ تعيّناً في عرصة تعقّله نفسه، ولهذا التعيّن الإطلاق بالنسبة إلى تعيّن كل شيء في علم كلّ عالم؛ بل، وبالنسبة إلى تعيّن الحقّ في تعقّل كل متعقّل. ويتعلّق علمه تعالى أيضاً بذاته على نحو آخر، وهو معرفته بذاته من حيث إطلاقها وعدم انحصارها في تعيّنها في نفسها. وهذه المعرفة هي معرفة كليّة جمليّة».

وقال بعضهم، «من ذهب من المحقّقين إلى أنّ حقيقة الحقّ مجهولة، فإنّما يعني بذلك أنّ الحقّ من حيث الإطلاق المشار إليه لا يتعيّن في تعقّل ولا يتجلّى في مرتبة ولا ينضبط بمدركٍ».

وفي كتاب مفتاح الغيب[2]: «إنّ الجهل بهذه الذات عبارة عن عدم معرفتها مجرّدةً عن المظاهر والمراتب والتعيّنات لاستحالة ذلك، فإنّه من هذه الحيثيّة لا نسبة بين الله سبحانه وبين شيء أصلاً».

وأيضاً فيه: «ويتعذّر معرفة هذه الذات أيضاً من حيث عدم العلم بما انطوت عليه من الأمور الكامنة في غيب كنهها التي لا يمكن تعيّنها وظهورها دفعةً، بل بالتدريج».

وصل

ولمّا كان الحق سبحانه من حيث حقيقته في حجاب عزّته لا نسبة بينه وبين ما سواه، كان الخوض فيه من هذا الوجه والتشوّف إلى طلبه تضييعاً للوقت وطلباً لما لا يمكن تحصيله، ولا الظفر به إلاّ بوجه جمليّ؛ وهو أنّ وراء ما تعيّن أمر به ظهر

(١) كتاب الفكوك في مستندات حكم الفصوص للشيخ صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي المتوفي سنة ٦٧٣هـ، (كشف الظنون [٢/ ١٢٨٨]).

(٢) كتاب مفتاح الغيب في التصوف للشيخ صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي المتوفي سنة ٦٧٣هـ. والمولى شمس الدين محمد بن حمزة الفناري المتوفي سنة ٨٣٤هـ ولما أقرأه على ولده صنف شرحاً لطيفاً وضمنه من معارف الصوفية ما لم تسمعه الآذان وسماه مصباح الأنس بين المعقول والمشهود في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود، (كشف الظنون [٢/ ١٧٦٨]).

كل متعيّن. لذلك قال سبحانه بلسان الرحمة والإرشاد: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ [آل عمران: ٣٠]. فمن رأفته أن اختار راحتهم وحذّرهم عن السعي في طلب ما لا يحصل.

لكن لهذا الوجود الحق من حيث مرتبته عروض وظهور في نسب علمه التي هي الممكنات. وتتبع ذلك العروض أحكام وتفاصيل وآثار بها يتعلّق المعرفة التفصيليّة وفيها ومنها يقع الكلام. وأمّا ما وراء ذلك، فلا لسان له، ولا خطاب يفصّله؛ بل، الإعراب عنه يزيده إعجاماً، والإفصاح إبهاماً.

وصل

ما في الوجود إلاّ عين واحدة هي عين الوجود الحقّ المطلق وحقيقته، وهو الموجود المشهود، لا غير. ولكنّ هذه الحقيقة الواحدة والعين الأحدية لها مراتب ظهور لا تتناهى أبداً في التعيّن والتشخّص. ولكنّ كليّات هذه المراتب منحصرة في خمس، اثنتان منها منسوبتان إلى الحق سبحانه، وثلاث منسوبة إلى الكون؛ وسادستها هي الجامعة بينها.

وذلك لأنّ هذه المراتب لمّا كانت مظاهر ومجالي، فلا تخلو إمّا أن تكون مجلى ومظهراً يظهر فيه ما يظهر للحقّ سبحانه وحده، لا للأشياء الكونيّة؛ أو تكون مظهراً يظهر فيه ما يظهر للحق وللأشياء الكونيّة أيضاً. فالأوّل يسمّى «مرتبة الغيب»، لغيبة كلّ شيء كونيّ فيها عن نفسه وعن مثله. فلا ظهور لشيء فيها إلاّ للحق تعالى. وانتفاء الظهور للأشياءِ يكون بأحد وجهين: أحدهما بانتفاءِ أعيانها بالكلية - حيث «كان الله، ولا شيء معه» - فينتفي الظهور لها علماً ووجداناً لانتفاءِ أعيانها بالكلية. وذلك المجلى هو التعيّن الأوّل والمرتبة الأولى من الغيب. والوجه الثاني بانتفاءِ صفة الظهور للأشياءِ عن أعيان الأشياءِ مع تحقّقها وتميّزها وثبوتها في العلم الأزليّ وظهورها للعالم بها - لا لأنفسها وأمثالها - كما هو الأمر في الصور الثابتة في أذهاننا. وهذا المجلى والمظهر هو التعيّن الثاني وعالم المعاني والمرتبة الثانية. ويعمّهما اسم «الغيب» لما ذكرنا.

وأمّا ما يكون مجلى يظهر فيه ما يظهر للأشياءِ الكونيّة أيضاً علماً ووجداناً، فهو ثلاثة أقسام: فإنّه إمّا أن يكون مظهراً ومجلى يظهر فيه ما يظهر للأشياءِ الكونيّة الموجودة البسيطة في ذاتها، فذلك يسمّى «مرتبة الأرواح»؛ أو مظهراً ومجلى يظهر فيه ما يظهر للأشياءِ الموجودة المركّبة، فتلك الأشياء الموجودة المركّبة إمّا أن تكون

لطيفةً - بحيث لا تقبل التجزئة والتبعيض والخرق والالتيام - فمجلاها ومحل ظهورها ومحلّ الظهور لها يسمّى «مرتبة المثال»؛ وإمّا أن تكون الموجودات المركّبة كثيفةً بالنسبة إلى تلك اللطائف - أو على الحقيقة بحيث تقبل التجزئة والتبعيض والخرق والالتيام - فمجلاها ومحلّ صفة ظهور ما يظهر لها فيه يسمّى «مرتبة الحس» و«عالم الشهادة» و«عالم الأجسام».

والإنسان الحقيقي الكامل جامع للجميع.

وقد انحصرت أقسام المراتب الكلية بعون الله تعالى.

وصل

قال بعضهم، التعيّنات العارضة للوجود إن كانت في مرتبة لا تفيد نسبة الوجود إليها بأن لا تفيد التعدّد الوجودي، بل التعدّد العقلي فقط، يسمّى ذلك التعيّن بـ «شيئيّة الثبوت»، وتلك المرتبة حضرة المعاني والأسماء والحقائق. وهي المسمّاة بـ «عالم الجبروت» عند الإمام الغزالي[1] رحمه الله.

وإن كانت في مرتبة تفيد التعدّد الوجودي الإضافي، يسمّى بـ «شيئيّة الوجود».

فإن لم تبلغ إلى حدّ تدركها القوّة الجسمانيّة من الخيال والحسّ - بل إنّما يدركها العقل بآثارها، كالقوى السبع الجسمانيّة المودعة في البدن - تسمّى تلك المرتبة «حضرة الأرواح النوريّة والملكية من العقول والنفوس». وهي حضرة الملكوت الأعلى والأسفل؛ وعند الشيخ الكبير[2] رضي الله عنه، عالم الجبروت عالم النفوس.

وإلاّ، فإن بلغت إلى حدّ يدركها الخيال المطلق، فهي حضرة المثال المطلق، البرزخ الجامع بين الطرفين.

وإن بلغت إلى حدّ يدركها الخيال المقيّد بالحيوان، فهي حضرة المثال المقيّد.

---

(١) الإمام الغزالي هو حجة الإسلام الشيخ أبو حامد محمد بن محمد المتوفي سنة ٥٠٥ من أشهر مؤلفاته كتاب (إحياء علوم الدين).

(٢) الشيخ الكبير هو: الشيخ الأكبر محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي المتوفي سنة ٦٣٨هـ خاتم الأولياء في عصره له ما يزيد عن أربعمائة مصنف أشهرها: (الفتوحات المكية) و(فصوص الحكم). ويعتبر الشيخ الأكبر مرجع التصوف الإسلامي السني الذوقي العملي والتصوف الفلسفي النظري وإمامهما.

وإن بلغت إلى حدّ من شأنه أن يدركها الحسّ، فهي حضرة الحس والشهادة والملك.

فهذه المراتب الكلية الخمس تُسمّى «الحضرات الخمس»؛ ولكونها مرتبة التعيّنات الكلية التي لا تعيّن فوقها تُسمّى «الأسماء الذاتية» و«المفاتيح الأول».

كذا ذكره الشيخ رضي الله عنه في شرح الحديث.

فصل (١)

والتعيّن التالي لغيب الهوية واللاتعيّن هي هذه الوحدة التي انتشت منها الأحدية والواحدية. فظلّت برزخاً جامعاً بينهما، وهي عين قابلية الذات لبطونها وغيبها وانتفاء الاعتبارات عنها وحكم أزليتها ولظهورها أيضاً وظهور ما تضمّنت من الاعتبارات المثبتة حكم أبديتها لنفسها إجمالاً ثم تفصيلاً.

ولتلك الوحدة اعتباران أوّليان: أحدهما سقوط الاعتبارات عنها بالكلية. وسُمّي الذات بهذا الاعتبار «أحداً»، ومتعلّقه بطون الذات وإطلاقها وأزليتها. وعلى هذا يكون نسبة الاسم «الأحد» إلى السلب أحقّ من نسبته إلى الثبوت والإيجاب. والاعتبار الثاني ثبوت الاعتبارات الغير المتناهية لها مع اندراجها فيها في أوّل رتبة الذات، كالنصفية والثلثية والربعية الثابتة والمندرجة في الواحد العددي، الذي ينتشي منه الأعداد. والذات بهذا الاعتبار تُسمّى «واحداً»، اسماً ثبوتياً، لا سلبياً. ومتعلّق هذا الاعتبار ظهور الذات ووجودها وأبديتها. ولا مغايرة بين هذين الاعتبارين ولا بين اعتبار واعتبار في أوّل رتبة الذات، لأنّ المغايرة من أحكام الكثرة، ولا كثرة ثمّة.

وصل

الأحدية والواحدية ذاتيتان للذات الواحدة. أمّا أحديتها، فمقام انقطاع الكثرة النسبية والوجودية واستهلاكها في أحدية الذات. وأمّا واحديتها وإن انتفت عنها الكثرة الوجودية، فالكثرة النسبية متعقّلة التحقّق فيها، إذ الواحد من كونه مبدأً للعدد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة وجزء من أيّ عدد فُرض. وهذه النسب ذاتية التحقّق للواحد. ولكنّ ظهورها مشروط بتعدّد الواحد بذاته في تفاصيل مراتب العدد وجوداً وعلماً. فافهم: تفهم تقدّم مقام الأحدية على مقام الواحدية والحضرات الأسمائية، إن شاء الله تعالى.

وصل

الذات الإلهية حقيقة واحدة أحدية جمعية لكل المعاني والنسب بالذات، فهي فيها هي ليست زائدةً عليها ـ وإن تعقّلت كذلك، فليس ذلك إلاّ في التعقّل. وكذلك الذات المطلقة أيضاً تُتعقّل مطلقةً عنها، وليست في الوجود مجرّدةً عن هذه النسب، ولا هي زائدة عليها. ولكنّ العقل ينتزع الحقائق الجمعية الأحدية ويتعقّل كل واحدة على حدتها ويحكم عليها بأنّها زائدة على الذات في التعقل ويتعقّلها مجموعةً أحديةً بمعنى استهلاك الكثرة الوجودية عنها. وليس له أن يحكم عليها أنّها زائدة على الذات في الوجود، فلا تمايز ولا تغاير إلاّ في التعقّل. ولكنّ العقول الضعيفة تغلط: فتحفّظ، إن شاء الله العزيز.

وصل

وعبّر عنه، أي عن التعيّن الأوّل، بعض الأكابر من حيث البرزخية المذكورة بـ «حقيقة الحقائق»، لكليته وكونه أصلاً لكل اعتبارٍ وتعيّنٍ وباطنَ كل حقيقةٍ إلهية أو كونية وأصله الذي انتشى منه. وهو سارٍ بكليته فيه بحيث يكون في الإلهية إلهيةً وفي الكونية كونيةً؛ والكل مظاهره وصور تفصيله. وسمّاه بعضهم «البرزخ الأكبر» الجامع لجميع البرازخ وأصلها الساري فيها. وكنى عنه الشرع بمقام ﴿أَوۡ أَدۡنَىٰ﴾ [النجم: ٩]؛ فإنّه باطن مقام ﴿قَابَ قَوۡسَيۡنِ﴾ [النجم: ٩]، أي قرب قوسي الوحدة والكثرة ـ أو قل: الفاعلية والقابلية؛ أو قل: قوسي الوجوب والإمكان ـ وجمعهما وجعلهما دائرةً واحدةً متّصلةً، لكن مع أثرٍ ما خفي من التميّز والتكثّر بينهما. وباطن هذا المقام ـ وهو مقام «أو أدنى» من قرب القوسين المذكورين ـ لم يدع أثر التميّز والتكثّر في دائرة الجمعية بين حكم الأحدية والواحدية أصلاً. وكنى عنه بعضهم بـ «الحقيقة المحمدية» الثابتة في حاقّ الوسطية والبرزخية والعدالة بحيث لم يغلب عليه حكمُ اسمٍ أو صفة أصلاً.

فصل (٢)

وصل

ويتعيّن في هذه المرتبة المرتبةُ الجامعةُ لجميع التعيّنات الفعلية المؤثّرة، وهي مرتبة الألوهية؛ ثم المرتبة التفصيلية لتلك المرتبة الجمعية الإلهية، وهي مرتبة الأسماء وحضراتها؛ ثم المرتبة الجامعة لجميع التعيّنات الانفعالية التي من شأنها التأثّر والانفعال والانسفال والتقيّد ولوازمها، وهي المرتبة الكونية الخلقية؛ ثم المرتبة التفصيلية لهذه الأحدية الجمعية الكونية، وهي مرتبة العالم؛ ثم هكذا في جميع الأجناس والأنواع والأصناف والأشخاص.

وصل

ثم إنّ هذا التعيّن الثاني المذكور سُمّي بأسماء كثيرة بحسب اعتبارات ثابتة فيه، مع توحّد عينه:

فباعتبار أنّه أصل ظهور التعيّنات ومنشأها ومنشأ جميع الكمالات المضافة إلى كل واحد منها وقبلة توجّهاتها ومرجعها، سُمّي بـ «مرتبة الألوهية».

وباعتبار تحقّق جميع المعاني الكلية والجزئية وتميّزها فيه، سُمّي بـ «عالم المعاني».

وباعتبار ارتسام الكثرة النسبية المنسوبة إلى الأسماء الإلهية والكثرة الحقيقية المضافة إلى الكون وحقائقه فيه، سُمّي بـ «حضرة الارتسام».

وباعتبار تعلّق العلم الأزلي ـ الذي هو ثاني تعيّناته الكلية التي أوّلها الحيوة ـ بباقيها على كثرتها وإحاطته بجميعها وحدةً وكثرةً، حقيقيةً ونسبيةً، سُمّي بـ «حضرة العلم الأزلي».

وباعتبار كون المعلومات التي تعلّق العلم الأزلي بها ما بين واجب ظهوره وتحقّقه بنفسه، وبين ممتنع ظهوره في نفسه في شيء من المراتب الكلية والجزئية،

وبين متوسّط بينهما نسبته إليهما على السواء، سُمّي المتوسّط «مرتبة الإمكان».

وباعتبار أنّه صورة التعيّن الأوّل ـ الذي هو أوّل مرتبة للذات الأقدس ـ سُمّي بـ «المرتبة الثانية».

فمسمّى جميع هذه الأسامي عين هذا التعيّن الثاني المذكور.

وصل

الوجود يتجلّى بصفة من الصفات، فيتعيّن ويتميّز عن الوجود المتجلّي بصفة أخرى، فيصير حقيقةً ما من الحقائق الأسمائية. وصورة تلك الحقيقة في علم الحق سبحانه هي المسمّاة بـ «الماهيّة» و«العين الثابتة». وإن شئت قلت، تلك الحقيقة هي الماهية، فإنّه أيضاً صحيح.

فالأعيان الثابتة هي الصور الأسمائية المتعيّنة في الحضرة العلمية. وتلك الصور فائضة من الذات الإلهية بالفيض الأقدس والتجلّي الأوّل بواسطة الحب الذاتي وطلب مفاتيح الغيب ـ التي لا يعلمها إلا هو ـ ظهورها وكمالها، فإنّ الفيض الإلهي ينقسم إلى الفيض الأقدس والفيض المقدّس؛ وبالأوّل تحصل الأعيانُ واستعداداتها الأصلية في العلم، وبالثاني تحصل تلك الأعيانُ في الخارج مع لوازمها وتوابعها.

فصل (٣)

الأعيان الثابتة ـ وهي التي يسمّيها الحكماء «ماهيّات» ـ غير مجعولة. فقال بعضهم، نفي مجعوليّتها إنّما هو من حيث أنّها صور علمية، «لأنّها حينئذ معدومة في الخارج، والمجعول لا يكون إلاّ موجوداً؛ كما لا توصف الصور العلمية والخيالية التي في أذهاننا بأنّها مجعولة ما لم توجد في الخارج. فالجعل إنّما يتعلّق بها بالنسبة إلى الخارج».

وهٰهنا بحث حاصله أنّ الماهية الممكنة كما أنّها محتاجة إلى الفاعل في وجودها الخارجي، كذلك محتاجة إليه في وجودها العلمي، سواء كان ذلك الفاعل مختاراً أو موجباً. فالمجعولية ـ بمعنى الاحتياج إلى الفاعل ـ من لوازم الماهية الممكنة مطلقاً، فإنّها أينما وجدت كانت متّصفةً بهذا الاحتياج، سواء كان اتّصافها به بيّناً أو غير بيّن. وإن فُسّرت المجعولية بأنّها الاحتياج إلى الفاعل في الوجود الخارجي، كان الكلام صحيحاً، والتقييد تكلّفاً.

فالصواب أن يقال، المراد بكون الماهيات غير مجعولة أنّها في حدّ أنفسها لا يتعلّق بها جعلُ جاعلٍ وتأثيرُ مؤثّرٍ. فإنّك إذا لاحظتَ ماهية السواد مثلاً، ولم تلاحظ معها مفهوماً سواها، لم يُعقل هناك جعل؛ إذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتّى يُتصوّر توسّط جعل بينها، فيكون أحديهما مجعولة تلك الأخرى. وكذا لا يُتصوّر تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجوداً؛ بل، تأثيره في الماهية باعتبار الوجود، بمعنى أنّه يجعلها متّصفةً بالوجود، لا بمعنى أنّه يجعل اتّصافها موجوداً متحقّقاً في الخارج؛ فإنّ الصبّاغ مثلاً إذا صبغ ثوباً، فإنّه لا يجعل الثوب ثوباً ولا الصبغ صبغاً؛ بل، يجعل الثوب متّصفاً بالصبغ في الخارج، وإن لم يجعل اتّصافه به موجوداً في الخارج. فليست الماهيات في أنفسها مجعولةً، ولا وجوداتُها أيضاً في أنفسها مجعولة؛ بل، الماهيات في كونها موجودةً مجعولةٌ.

وهذا المعنى ممّا لا ينبغي أن يُنازع فيه. ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه أوّلاً وبين إثباتها لها بما بيّناه آنفاً. فالقول بنفي

المجعولية مطلقاً وبإثباتها كلاهما صحيح إذا حُملا على ما صوّرناه.

وصل

الممكن هو الوجود المتعيّن. فإمكانه من حيث تعيّنه؛ ووجوبه من حيث حقيقته: وذلك أنّ التعيّن نسبة عقلية، فهي بالنسبة إلى المرجّح واجبة للمتعيّن. والتعيّن هو حدوث ظهور الوجود من وجهٍ معيّنٍ يعيّنه القابلُ المعيّن للوجود بحسب خصوصه الذاتي. فيمكن بالنظر إلى كل تعيّنٍ حادثٍ للوجود أن ينسلخَ الوجودُ عنه ويتعيّن تعيّناً آخر، وينعدم التعيّنُ الأوّل؛ إذ نفس التعيّن هو الواجب للوجود الحق الساري في الحقائق، لا التعيّن المعيّن. وليس كل تعيّن معيّن واجباً له على التعيين، إلا لموجباته. فيمكن أن ينعدم، ويتعيّن الوجودُ تعيّناً آخر، إذ الوجود المتعيّن لا ينقلب عدماً؛ بل، يتبدّل تعيّناتُه بتعيّنات أُخر غير تعيّنات قبلها. فيتحقّق من هذا حقيقةُ الإمكان للتعيّن المعيّن، وهو نسبة عدمية في الوجود، فهو بين عدم ووجود: مهما رجّح الحق إفاضةَ نور الوجود على ذلك الوجه المعيّن، بقي موجوداً. والكشف يقضي بالتبدّلِ مع الآنات؛ وإن أعرض عنه التجلّي الوجودي، انعدم وعاد إلى أصله. هذا أصل الإمكان.

وأمّا اسم «الغير» و«السوى» للممكنات، فذلك من حيث امتيازاتها النسبية والذاتية بالخصوصيات الأصلية. فهي من هذا الوجه أغيار بعضها مع بعض. وأمّا غيريّتها للوجود المطلق الحق، فمن حيث أنّ كلاً منها تعيّن مخصوص للوجود الواحد بالحقيقة يغاير الآخرَ بخصوصيته؛ والوجود الحق المطلق لا يغاير الكل ولا يغاير البعض، لكون كلية الكل وجزئية الجزء نسباً ذاتيةً له. فهو لا ينحصر في الجزء ولا في الكل. فهو مع كونه فيهما عينهما لا يغاير كلاً منهما في خصوصهما. ولكنّ غيريته في أحدية جمعه الإطلاقي مطلقةً عن الكلية والجزئية والإطلاق. فما في الحقيقة إلا وجود مطلق ووجود مقيّد، وحقيقة الوجود فيهما حقيقة واحدة. والإطلاق والتعيّن والتقيّد نسب ذاتية له. فافهم.

وصل

اعلم أنّ الأثر لا يكون لوجود أصلاً من كونه وجوداً فقط؛ بل، لا بد من انضمام أمر آخر خفي إليه، يكون هو المؤثّر، أو عليه يتوقّف الأثر. ولمّا كان أمر الكون محصوراً بين وجود ومرتبة، وتعذّر إضافة الأثر إلى الوجود ـ كما مرّ ـ تعيّن

إضافته إلى المرتبة. ومرتبة الوجود المطلق الألوهية؛ فإليها وإلى نسبها المعبّر عنها بـ «الأسماء» تستند الآثار.

والمراتب كلها أمور معقولة غير موجودة في أعيانها؛ فلا أثر إلاّ لباطن. ومتى أضيف إلى ظاهر، لغموض سرّه وصعوبة إدراكه بدون الظاهر؛ فمرجعه في الحقيقة إلى أمر باطن من ذلك الظاهر وفيه. فاعرف.

إذ كل ما هو ثابت للوجود الحق الواجب، فهو ثابت له أزلاً وأبداً؛ وكذا كل ما هو ثابت للممكن. لكنّ كل واحد منهما مرآة للآخر يظهر به أحكامه. فالمعرفة بالصفات والأحكام والنسب والمراتب وظهورها للممكنات هي الحادثة بحدوث الممكنات، لا ثبوتها وانتفاؤها لمن هي ثابتة له أو منتفية عنه. فافهم.

وصل

أعظم الشبه والحجب التعدّدات الواقعة في الوجود الواحد بموجب آثار الأعيان الثابتة فيه، فتُوهّم أنّ الأعيان ظهرت في الوجود وبالوجود. وإنّما ظهرت آثارُها في الوجود، ولم تظهر هي ولا تظهر أبداً؛ فالظهور إنّما هو للوجود، لكن بشرط التعدّد مع آثار الأعيان فيه. والبطون صفة ذاتية للأعيان، وللوجود أيضاً من حيث تعقّل وحدته.

فصل (٤)

والنفوس الإنسانية الكاملة أيضاً يتشكّلون في هذا العالم بأشكالٍ غير أشكالهم المحسوسة. وهم في دار الدنيا ويظهرون بها على من يريدون الظهور عليه لقوّة انسلاخهم من أبدانهم؛ وبعد انتقالهم إلى الآخرة أيضاً، لازدياد تلك القوّة بارتفاع المانع البدني، وهؤلاءِ هم المسمّون بـ «البدلاء».

وصل

اعلم أنه لمّا كان عالم الأرواح متقدماً بالوجود والمرتبة على عالم الأجسام، وكان الإمدادُ الربّاني الواصل إلى الأجسام موقوفاً على توسّط الأرواح بينها وبين الحق سبحانه؛ وتدبيرها ـ أعني تدبير الأجسام ـ مفوّض إلى الأرواح؛ وتعذّر الارتباطُ بين الأرواح والأجسام للمباينة الذاتية الثابتة بين المركّب والبسيط ـ فإنّ الأجسام كلّها مركّبة، والأرواح بسيطة؛ فلا مناسبة بينهما، فلا ارتباط؛ وما لم يكن ارتباط، لا يحصل تأثير ولا تأثّر ولا إمداد ولا استمداد ـ فلذلك خلق الله سبحانه عالمَ المثال برزخاً جامعاً بين عالم الأرواح وعالم الأجسام ليصحّ ارتباطُ أحد العالمين بالآخر، فيتأتى حصولُ التأثّر والتأثير ووصولُ الإمداد والتدبير. فبعالم المثال وخاصيته تتجسّد الأرواح في مظاهرها المثالية المشار إليها بقوله تعالى: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم: ١٧]. وإلى عالم المثال يترقّى المتروحنون في معارجهم الروحانية الحاصلة بالانسلاخ من هذه الصور الطبيعية العنصرية واكتساءِ أرواحهم المظاهر الروحانية.

وهكذا هو شأن روح الإنسان مع جسمه الطبيعي العنصري الذي يدبّره ويشتمل عليه علماً وعملاً، فإنّه لمّا كانت المباينةُ المشار إليها ثابتةً بين روحه وبدنه، وتعذّر الارتباط الذي يتوقّف عليه التدبيرُ ووصولُ المدد إليه، خلق الله نفسه الحيوانية برزخاً بين الروح المفارق والبدن. فنفسه الحيوانية من حيث إنّها قوّة معقولة هي بسيطة تناسب الروح المفارق، ومن حيث إنّها مشتملة بالذات على قوى

مختلفة متكثّرة منبثّة في أقطار البدن، متصرفة بتصرفات مختلفة، ومحمولة أيضاً في البخار الضبابي الذي في التجويف الأيسر من القلب الصنوبري، تناسب المزاجَ المركّب من العناصر. فحصل الارتباطُ والتأثرُ والتأثير، وتأتّى وصول المدد والتدبير.

وصل

ثم اعلم أنّ العالم المثالي هو عالم روحاني من جوهر نوراني شبيه بالجوهر الجسماني في كونه محسوساً مقدارياً، وبالجوهر المجرّد العقلي في كونه نورانياً. وليس بجسم مركّب مادّي، ولا جوهر مجرّد عقلي، لأنّه برزخ وحدّ فاصل بينهما؛ وكل ما هو برزخ بين الشيئين، لا بدّ وأن يكون غيرهما. بل له جهتان يشبه بكلّ منهما ما يناسب عالمه، اللّهم إلاّ أن يقال، إنّه جسم نوري في غاية ما يمكن من اللطافة. فيكون حدّاً فاصلاً بين الجواهر المجرّدة اللطيفة وبين الجواهر الجسمانية المادية الكثيفة، وإن كان بعض من هذه الأجسام أيضاً ألطف من البعض، كالسماويات بالنسبة إلى غيرها. فليس بعالم عرضي ـ كما زعم بعضهم ـ لزعمه أنّ الصور المثالية منفكّة عن حقائقها، كما زعم في الصور العقلية. والحق أنّ الحقائق الجوهرية موجودة في كل من العوالم الروحانية والعقلية والخيالية، ولها صور بحسب عوالمها. وإذا حقّقت، وجدت القوّة الخيالية التي للنفس الكلية المحيطة بجميع ما أحاط به غيرُها من القوى الخياليات محلَّ ذلك العالم ومظهره.

وإنّما سُمّي بـ «العالم المثالي» لكونه مشتملاً على صورِ ما في العالم الجسماني، ولكونه أوّلَ مثال صوري لما في الحضرة العلمية الإلهية من صور الأعيان والحقائق. ويُسمّى أيضاً بـ «الخيال المنفصل» لكونه شبيهاً بالخيال المتّصل. فليس معنى من المعاني الممكنة ولا روح من الأرواح إلاّ له صورة مثالية مطابقة لكمالاته.

والمثالات المقيّدة ـ التي هي الخيالات ـ متّصلة بهذا العالم مستنيرة منه، كالكوى والشبابيك التي يدخل منها الضوءُ في البيت. ولكلّ من الموجودات التي في عالم المُلك مثال مقيّد، كالخيال في العالم الإنساني، سواء كان فلكاً أو كوكباً أو عنصراً أو معدناً أو نباتاً أو حيواناً. غاية ما في الباب أنّه في الجمادات غير ظاهر كظهوره في الحيوانات. قال تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤]. وقد جاء في الخبر الصحيح ما يؤيّد ذلك: «من مشاهدة

الحيوانات أموراً لا يشاهدها من بني آدم إلا أرباب الكشف أكثر من أن يُحصى»[١]. وذلك الشهود يمكن أن يكون في عالم المثال المطلق، ويمكن أن يكون في المثال المقيّد. والله تعالى أعلم.

وصل

وعليك أن تعلم أنّ البرزخ الذي تكون الأرواحُ فيه بعد المفارقة من النشأة الدنياوية هو غير البرزخ الذي بين الأرواح المجرّدة والأجسام، لأنّ مراتب تنزّلات الوجود ومعارجه دورية، والمرتبة التي قبل النشأة الدنياوية هي من مراتب التنزّلات، ولها الأوّلية؛ والتي بعدها من مراتب المعارج، ولها الآخرية. وأيضاً الصور التي في البرزخ الأخير إنما هي صور الأعمال ونتيجة الأفعال السابقة في النشأة الدنياوية، بخلاف صور البرزخ الأوّل. فلا يكون كل منهما عين الآخر، لكنّهما يشتركان في كونهما عالماً روحانياً وجوهراً نورانياً غير مادّي مشتملاً على مثال صور العالم. وقد صرّح الشيخ[*] رضي الله عنه في الفتوحات بأنّ هذا البرزخ غيرُ الأوّل. وسمّي الأوّل بـ «الغيب الإمكاني» والثاني بـ «الغيب المحالي»، لإمكان ظهورِ ما في الأوّل في الشهادة وامتناع رجوعِ ما في الثاني إليها إلاّ في الآخرة. وقليل من يكاشف به بخلاف الأوّل. لذلك يشاهد كثير منّا البرزخ الأوّل، فيعلم ما يقع في العالم من الحوادث، ولا يقدر على مكاشفة أحوال الموتى. والله هو العليم الخبير.

---

(١) ومن هذه الأخبار الصحيحة ما رواه مسلم في صحيحه، باب استحباب الدعاء عند صياح الديك، حديث رقم (٢٧٢٩) [٤/ ٢٠٩٢] ونصه: عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «إذا سمعتم صياح الديكة فاسألوا الله من فضله فإنه رأت ملكاً وإذا سمعتم نهيق الحمار فتعوذوا بالله من الشيطان فإنها رأت شيطاناً».

(*) الشيخ: يقصد الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الحاتمي. ويقصد بالفتوحات: كتابه (الفتوحات المكية) وهو من أوسع ما كتب في التصوف الإسلامي طريقة وحقيقة.

فصل (٥)

وصل

ظهور الوجود في عالم الأرواح أتمُّ من ظهوره في عالم المعاني، ثم عالم المثال، ثمّ عالم الأجسام ـ وفي هذا العالم تمّ ظهور الوجود. ولعلّهم أرادوا بـ «تمامية ظهور الوجود وأكمليته» في المرتبة الأخيرة أنّ ما يكون مدركاً على سبيل الإجمال ومعقولاً على سبيل التفصيل ومخيّلاً أو موهوماً ومحسوساً بالحواس الظاهرة، فإنّ خواص الوجود وآثاره تكون فيه أكثر وأكمل ممّا لا يكون مدركاً بجميع هذه الوجوه، على أنّ من البيّن أنّ الإنّيّة المدركة المتصرفة في المرتبة الأخيرة مدركة بجميع هذه الإدراكات، بخلاف الإنّيّة المدركة المتصرفة في المراتب الباقية التي هي فوق هذه المرتبة. والإنسان المستكمل لا يكون كماله إلاّ بأن تحصل له ملكاتُ هذه الإدراكات في مراتبها، ولا يكون الإدراك الحسّي وما يلزمه من القيود الحاصلة له مانعاً لسائر الضروب الباقية.

فصل (٦)

لمّا كانت الهوية الواحدة بالوحدة الحقيقية أحكامُ الوحدة فيها غالبةً على أحكام الكثرة ـ بل، كانت أحكام الكثرة منمحيةً بمقتضى القهر الأحدي في مقام الجمع المعنوي؛ ثمّ ظهرت في مظاهر متفرّقة غير جامعة من مظاهر هذه العوالم العينية على سبيل التفصيل والتفريق، بحيث غلبت الكثرة في أحكامها على أحكام الوحدة، وخفي هناك أمرُ الوحدة بحسب اقتضاء التفريق الفعلي والتفصيل العيني ـ أراد أن يظهر ذاته في مظهرٍ كاملٍ يتضمّن سائرَ المظاهر النورية والمجالي الظلّيّة ويشتمل على جميع الحقائق السّريّة والجهرية ويحتوي على جملة الدقائق البطنية والظهرية، فإنّ تلك الهوية الواجبة لذاتها إنّما تُدرك ذاتَها في ذاتها لذاتها إدراكاً غير زائد على ذاتها ولا متميّز عنها، لا في التعقّل ولا في الواقع؛ وهكذا تدرك صفاتها وأسماءها نسباً ذاتيةً غيبيةً غير ظاهرة الآثار ولا متميّزة الأعيان بعضها عن بعض. ثمّ إنّها لمّا ظهرت بحسب الإرادة المخصّصة والاستعدادات المختلفة والوسائط المتعدّدة مفصّلةً في المظاهر المتفرّقة من مظاهر هذه العوالم المذكورة، لم تدرك ذاتَها وحقيقتها من حيث هي جامعة لجميع الكمالات العينية وسائر الصفات والأسماء الإلهية، فإنّ ظهورها في كل مظهر ومجلى معيّن إنّما يكون بحسب ذلك المظهر، لا غير. ألا ترى أنّ ظهور الحق سبحانه في العالم الروحاني ليس كظهوره في العالم الجسماني؟ فإنّه في الأوّل بسيط فعلي نوراني وفي الثاني ظلماني انفعالي تركيبي.

فانبعث انبعاثاً إرادياً إلى المظهر الكلي والكون الجامع الحاصر للأمر الإلهي، وهو الإنسان الكامل؛ فإنّه الجامع بين مظهرية الذات المطلقة وبين مظهرية الأسماء والصفات والأفعال بما في نشأته الكلية من الجمعية والاعتدال وبما في مظهريته من السعة والكمال. وهو الجامع أيضاً بين الحقائق الوجوبية ونسب الأسماء الإلهية وبين الحقائق الإمكانية والصفات الخلقية. فهو جامع بين مرتبتي الجمع والتفصيل، محيط بجميع ما في سلسلة الوجود، ليظهر فيه بحسبه ويدرك ذاتها حسب ما ذكرنا من الحيثية الشريفة الجامعة والجهة الكاملة.

وصل

الحقيقة الإنسانية الكمالية حاصرة لجميع المظاهر في كل المراتب: فإنّ المرتبة الأولى ـ أعني التعيّن الأوّل ـ يوجد فيها العلمُ بالذات وبسائر الصفات والتعيّنات والماهيات علماً إجمالياً غير تفصيلي. وفي المرتبة الثانية ـ أعني التعيّن الثاني ـ يوجد فيها العلمُ بالجميع علماً تفصيلياً. وفي سائر المراتب ـ أعني المرتبة الروحانية والمثالية والحسيّة ـ توجد تلك المعاني وجوداً عينياً تفصيلياً. وفي المرتبة الإنسانية الكمالية يوجد جميعُ ما في هذه المراتب، لاشتمالها عليها مع اشتمالها على معنى الأحدية الجمعية الحقيقية الكمالية التي لا يُتصوّر الزيادة عليها من جهة التمام والكمال.

فظهر أنّ الصورة الكاملة الإلهية الظاهرة بحسب جميع هذه المظاهر لا يمكن ظهورُها من حيث هي كذلك إلاّ في هذا المظهر. وبهذا يندفع ما يقال، لمّا كان حقيقة الحق وصورته الحقيقية هي الوجود المتعيّن بجميع التعيّنات وسائر الصفات والإضافات، صحّ أن يكون مظهرُها مجموعَ أجزاءِ العالم الكبير الواحد بالموضوع وبالهيئة الصورية الاجتماعية المتألّفة، مثل مجموع الإنسان المتألّف من النفس المجرّدة والقوى الحسّاسة والبدن المادّي.

وصل

فالإنسان الكامل هو خليفة الحق سبحانه وتعالى، وهو الذي يظهر فيه الكلُّ من حيث هو كل. وظهور الكل من حيث هو كل لا يكون إلاّ في الكل؛ ولكنّ الكل له ثلاثُ مراتب: الأولى مرتبة جمع الجمع والأحدية، وهي الحقيقة الإلهية الإنسانية التي حُذِيَ آدم عليها. والثانية صورة التفصيل الإلهي الإنساني، أعني العالم بشرط وجود الإنسان الكامل فيه. والثالثة صورة أحدية جمع الجمع الإنساني الكمالي. وظهور الكل في مرتبة جمع الجمع الأحدي أحدي، لا تفصيل فيه، وله مرتبة الإجمال. وظهور الكل في المرتبة التفصيلية فرقاني، والكل ظاهر فيها بالكل في الكل، لا في كل واحد. وظهور الكل في مرتبة صورة أحدية جمع الجمع الإنساني ظهورُ كلٍّ جامعٍ بالقوّة دفعةً وبالفعل في كل زمان بالتدريج، كما قال المترجم:

تجمّعتْ في فؤاده هِمَمٌ ... مِلأُ فؤادِ الزمانِ إحداها

فإن أتى دهره بأزمنةٍ ... أوسعَ مِن ذا الزمان أبداها

فصل (٧)

وصل

ليس حال ما يُطلق عليه «السوى» و«الغير» إلاّ كحال الأمواج على البحر الزخّار، فإنّ الموج لا شكّ أنّه غير الماء عند العقل من حيث أنه عرض قائم بالماء؛ وأمّا من حيث الوجود، فليس شيء غير الماء. فمن وقف عند الأمواج ـ التي هي وجودات الحوادث وصورها ـ وغفل عن البحر الزخّار، الذي بتموّجه يظهر من غيبه إلى شهادته ومن باطنه إلى ظاهره هذه الأمواجُ، يقول بالامتياز بينهما ويُثبت الغيرَ والسوى. ومن نظر على البحر وعرف أنّها أمواجها، والأمواج لا تحقّق لها بأنفسها، قائل بأنّها أعدام ظهرت بالوجود؛ فليس عنده إلاّ الحق سبحانه، وما سواه عدم يُخيّل أنّه موجود متحقّق. فوجوده خيال محض، والمتحقّق هو الحق، لا غير. لذلك قال الجنيد[١] قدّس سرّه: «الآن كما كان»، عند سماعه حديث رسول الله ﷺ، «كان الله، ولم يكن معه شيء»[٢].

ولله درّ الشيخ مؤيّد الدين الجندي حيث قال:

«البحر بحر على ما كان في قِدَم إنّ الحوادث أمواج وأنهار

---

(١) الجنيد هو شيخ الصوفية أبو القاسم الجنيد بن محمد الجنيد أول من تكلم في علم التوحيد ببغداد، لقب بإمام الطائفتين: الشريعة والحقيقة، توفي ببغداد سنة ٢٩٧هـ.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله تعالى: ﴿وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه﴾ حديث رقم (٣٠١٩) [٣/ ١١٦٦] ونصه:
عن عمران بن حصين رضي الله عنهما قال دخلت على النبي وعقلت ناقتي بالباب فأتاه ناس من بني تميم فقال اقبلوا البشرى يا بني تميم قالوا قد بشرتنا فأعطنا مرتين ثم دخل عليه ناس من أهل اليمن فقال اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم قالوا قد قبلنا يا رسول الله قالوا جئناك نسألك عن هذا الأمر قال كان الله ولم يكن شيء غيره وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء وخلق السماوات والأرض فنادى مناد ذهبت ناقتك يا بن الحصين فانطلقت فإذا هي يقطع دونها السراب فوالله لوددت أني كنت تركتها». والحديث رواه الحاكم في المستدرك برقم (٣٧٧٥) [٢/ ٥١٧] وابن حبان في صحيحه برقم (٦١٤٠) [١٤/ ٧]. ورواه غيرهم.

لا يحجبنك أشكال تشاكلها عمّن تشكّل فيها فهي أستار»

وصل

الوجود العارض للممكنات المخلوقة ليس بمغاير للوجود الحق الباطن المجرّد عن الأعيان والمظاهر، إلاّ بنسب واعتبارات، كالظهور والتعيّن والتعدّد الحاصل بالاقتران وقبول حكم الاشتراك ونحو ذلك من النعوت التي تلحقه بواسطة التعلق بالمظاهر.

فللوجود اعتباران: أحدهما من حيث كونه وجوداً فحسب، وهو الحق. وإنّه من هذا الوجه لا كثرة فيه ولا تركيب ولا صفة ولا نعت ولا اسم ولا رسم ولا نسبة ولا حكم، بل، وجود بحت. والاعتبار الآخر من حيث اقترانه بالممكنات وشروق نوره على أعيان الموجودات. وهو سبحانه إذا اعتُبر تعيّنُ وجوده مقيّداً بالصفات اللازمة لكل متعيّن من الأعيان الممكنة، فإنّ ذلك التعيّنَ والتشخّص يُسمّى «خلقاً» و«سوى»؛ وينضاف إليه سبحانه إذ ذاك كلُّ وصف، ويُسمّى بكل اسم ويَقْبَل كلّ حكم ويتقيّد بكل رسم ويُدرَك بكل مشعر من بصر وسمع وعقل وفهم.

لي حبيب قد يُسمّى باسم كلّ من يسمّى فأنا عن ذاك أكنى في صريح أو معمّى
لستُ أعني برباب وبهند وبسلمى غيره فاعتبروه فهو الاسم والمسمّى

وذلك لسريانه في كل شيء بنوره الذاتي المقدّس عن التجزّئ والانقسام والحلول في الأرواح والأجسام؛ ولكنّ كل ذلك متى أحبّ وكيف شاء.

وهو في كل وقت وحال قابل لهذين الحكمين المذكورين المتضادّين بذاته، لا بأمر زائد عليه. إذا شاء، ظهر في كل صورة؛ وإن لم يشاء، لا ينضاف إليه صورة. لا يقدح تعيّنُه وتشخّصه بالصور واتّصافُه بصفاتها في كمال وجوده وعزّته وقدسه، ولا ينافي ظهوره في الأشياء وإظهارُ تعيّنه وتقيّده بها وبأحكامها من حيث هي علوَّه وإطلاقَه عن كل القيود وغناه بذاته عن جميع ما وُصف بالوجود. بل، هو سبحانه الجامع بين ما تماثل من الحقائق وتخالف من وجه، فيأتلف؛ وبين ما تنافر وتباين، فيختلف.

وصل

حقيقة الحروف ألِفٌ مشكّلة بأشكال مختلفة في اللفظ والخط. فهي آية مبصرة لمن تبصّر دالّة بالمماثلة على الوجود المطلق، الذي هو أصل الموجودات المقيّدة:

لا قيد فيه ولا ظهور له إلاّ في ضمن وجود مقيّد. وحقيقة المقيّد هو المطلق مع قيد. فحقيقة جميع أجزاء الوجود وجود واحد ظاهر بسبب تعيّناتها، محتجب بها، كظهور الألف بالحروف واحتجابها بأشكالها. فمن كاشفه الله بحقيقة الوجود المطلق، أغناه عن تعلّم حقائق وجود الأشياء ـ كمن أغناه عن تعلّم حقائق الحروف بعدما أراه حقيقة الألف.

وكما أنّ في الحروف سرّ التوحيد واحتجاب الوحدة بالكثرة، فكذلك في الأعداد، لأنّ العدد هو الواحد المحتجب بلباس العدد. ألا ترى أنّ العدد ملتئم من مادّةٍ ـ هي الواحد ـ وصورة ـ هي الوحدة ـ؟ أمّا كون مادّته من الوحدان، فلا ريب فيه؛ وأمّا وحدة صورته، فلأنّ كل عدد واحد من جنسه ـ كالاثنين والثلاثة والأربعة ـ كل منها فرد من أفراد العدد. فالكل واحد محتجب بلباس العدد عن نظر القاصرين، كيلا يحظى برؤيته إلا نظرُ أرباب البصيرة النافذة عن سجاف[1] الحكمة.

وصل

كل ما لا تحويه الجهاتُ، وكان في قوّته أن يَظهرَ في الأحياز، فظهر بنفسه أو توقّف ظهورُه على شرط أو شروط عارضة وخارجة عنه. ثمّ اقتضى ذلك الظهورُ واستلزم انضيافَ وصفٍ أو أوصافٍ إليه ليس شيء منها يقتضيه لذاته، فإنّه لا ينبغي أن تُنْفَى عنه تلك الأوصافَ مطلقاً ويُنزّه عنها، وتُستبعد في حقّه وتُستنكر، ولا أن تُثبت له أيضاً مطلقاً ويُسترسل في إضافتها إليه. بل، هي ثابتة له بشرط أو شروط، منتفية عنه أيضاً كذلك. وهي له في الحالتين وعلى كلا التقديرين أوصافُ كمالٍ، لا نقص، لفضيلة الكمال المستوعب والحيطة والسعة التامّة مع فرط النزاهة والبساطة. ولا يقاس غيرُه ممّا يوصف بتلك الأوصاف عليه، لا في ذمّ نسبي ـ إن اقتضاه بعضُ تلك الأوصاف التي يُطلَق عليها لسانُ الذمّ أو كلّها ـ ولا في محمدة، فإنّ نسبة تلك الأوصاف وإضافتها إلى ذاتٍ شأنُها ما ذكرنا تُخالف نسبتَها إلى ما يغايرها من الذوات. والشروط اللازمة لتلك الإضافة يتعذّر وجدانُها في المقيس عليه. وهذا الأمر شائع في كل ما لا يتحيّز، سواء كان تحقّقه بنفسه، كالحق سبحانه وتعالى، أو بغيره، كالأرواح المَلَكية.

وهذه قاعدة من عرفها أو كُشف له عن سرّها عرف سرَّ الآيات والأخبار التي

(١) السَّجف ويكسر: الستر. ج، سجوف وأسجاف (القاموس المحيط).

توهم التشبيه عند أهل العقول الضعيفة واطّلع على المراد منها؛ فسلم من ورطتي التأويل والتشبيه وعاين الأمر كما ذُكر مع كمال التنزيه.

وصل

المسمّاة «موجودات» تعيّنات شؤونه سبحانه، وهو ذو الشؤون. فحقائق الأسماء والأعيان عين شؤونه التي لم تتميّز عنه إلاّ بمجرّد تعيّنها منه ـ من حيث هو غير متعيّن. والوجود المنسوب إليها عبارة عن تلبّس شؤونه بوجوده؛ وتعدّدُها واختلافها عبارة عن خصوصياتها المستجنّة في غيب هويته. ولا موجب لتلك الخصوصيات، لأنها غير مجعولة. ولا يظهر تعدّدُها إلاّ بتنوّعات ظهوره، لأنّ تنوّعات ظهور ذاته في كل منها هو المُظهر لأعيانها، ليَعرفَ البعض منها من حيث تميّزه البعضَ ومن أيّ وجه يتّحد، فلا يغايره؛ ومن أيّه يتميّز، فيُسمّى «غيراً» و«سوى». وإن شئتَ، فقل، كان ذلك ليشهد هو خصوصيات ذاته في كل شأن من شؤونه.

ومثال هذا التقلّب في الشؤون ـ ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠] ـ تقلّب الواحد في مراتب الأعداد لإظهار أعيانها ولإظهار عينه من حيثها؛ فأوجد الواحدُ العددَ، وفصّل العددُ الواحدَ؛ بمعنى أنّ ظهوره في كل مرتبة ـ ممّا نسمّيه في حق الحق «شأناً»، كما أخبر سبحانه عن نفسه ـ يخالف ظهوره في المرتبة الأخرى ويتبع كلَّ ظهور من حيث كل شأن من الأسماء والأوصاف والأحوال والأحكام بمقدار سعة ذلك الشأن وتقدّمه على غيره من الشؤون. فكل ما يُرى ويدرك بأيّ نوع كان من أنواع الإدراك، فهو حق ظاهر بحسب شأن من شؤونه القاضية بتنوّعه وتعدّده ظاهراً من حيث المدارك، التي هي أحكام تلك الشؤون، مع كمال أحديته في نفسه ـ أعني الأحدية التي هي منبع لكل وحدة وكثرة وبساطة وتركيب وظهور وبطون.

وصل

اعلم أن الوجود، كما أنّه من حيث حقيقته واحد غير منقسم، فكذلك من حيث صورته هو واحد مصمت[١]. والفواصل المعدّدة لهذه الصورة العامّة الوجودية

(١) المُصْمَت: الذي لا جوف له (القاموس المحيط).

المشار إليها المشهودة للكل معانٍ مجردةٌ يظهر أثرُها، لا عينها. والظاهر العين ليس إلاّ صورة واحدة وطلسة[١] واحدة، لا يُحكم عليها بالانقسام إلاّ من حيث أحكام هذه المعاني المُحدثة للتميز والمُظهرة للتعدّد في الأمر الواحد الغير المنقسم في ذاته انقسام تجزئة وتبعيض. فالوجود رقّ واحد منشور، والفواصل برازخ معقولة ذات أحكام مشهودة بعينها.

وهذه الفواصل البرزخية هي الشؤون الإلهية، وهي على قسمين: تابعة ومتبوعة. والمتبوعة على قسمين: متبوعة تامة الحيطة وغير تامّة. فالتابعة أعيان العالم. والمتبوعة التي ليست تامّة الإحاطة هي أجناس العالم وأصوله وأركانه؛ وإن شئتَ، سمّها «الأسماء التالية التفصيلية»، وأنت صادق. والمتبوعة التامّة الحيطة والحكم أسماء الحق وصفاته. وفي التحقيق الأوضح، فالجميع شؤونه وأسماء شؤونه وأسماؤه من حيث هو ذو شأن أو ذو شؤون.

فتسميته «واحداً» هو باعتبار معقولية تعيّنه الأوّل بالحال الوجودي بالنسبة إليه إذ ذاك، لا بالنسبة إليه من حيث تعيّن ظهوره في شأن من شؤونه وبحسبه.

وتسميته «ذاتاً» هو باعتبار ظهوره في حالة من أحواله التي تستلزم تبعية الأحوال الباقية لها؛ وأحواله، وإن كانت ـ كما قلنا ـ بعضُها تابعةً وبعضُها متبوعةً، وحاكمةً ومحكومةً، فإنّ كلاً منها من وجه له الكل، بل هو عينه.

وتسميته «الله» هو باعتبار تعيّنه في شأنه الحاكم فيه على شؤونه القابلة منه أحكامَه وآثاره.

وتسميته «الرحمن» عبارة عن انبساط وجوده المطلق على شؤونه الظاهرة بظهوره؛ فإنّ الرحمة نفس الوجود، و«الرحمن» الحق من كونه وجوداً منبسطاً على كل ما ظهر به، ومن حيث كونه أيضاً ـ باعتبار وجوده ـ له كمالُ القبول لكل حكم في كل وقت بحسب كل مرتبة وحاكم على كل حال.

وتسميته «رحيماً» هو من كونه مخصِّصاً ومحصِّصاً، لأنّه خصّص بالرحمة العامّة كل موجود، فعمّ تخصيصُه.

وظهوره سبحانه من حيث الحالُ المستلزمةُ الاستشرافَ على الأحكام المتّصلة من بعضها بالبعض تبعيةً ومتبوعيةً وتأثيراً وتأثّراً ـ كما قلنا ـ واجتماعاً وافتراقاً

---

(١) الطَّلْسُ: المحو ويقال للصحيفة إذا محيت طلس وطرسّ، والطّلس كتاب قد محي، (لسان العرب).

بتناسب وتباين واتّحاد واشتراك يُسمّى «علماً»؛ وهو من تلك الحيثية، وباعتبار كونه مدركاً نفسَه وما انطوت عليه في كل حال وبحسبه، سمّى نفسه «عالماً».

والسريان الذاتي الشرطي من حيث التنزه عن الغيبة والحجبة ودوام الإدراك المتعدّي حكمُه إلى سائر الشؤون يُسمّى «حيوةً»؛ وهو «الحي» بهذا الاعتبار.

والميل المتّصل من بعض الشؤون بسرّ الارتباط بشؤون أخر بموجب حكم المناسبة الثابتة في البين، المرجّحة تغليبَ بعض الشؤون على البعض وإظهارَ التخصيص الثابت في الحالة المسمّاة «علماً» لتقدّم ظهور بعض الشؤون على البعض يُسمّى «إرادةً»؛ وهو من حيثها يكون «مريداً».

والحالة التي من حيثها يظهر أثرهُ في أحواله بترتيب يقتضيه التخصيصُ المذكور والنسب المتفرّعة عن كل حال منها تُسمّى «قدرةً»؛ وهو من حيثها يكون «قادراً».

وانتظم أمرُ الوجود وارتبط، وزهق الباطل وسقط.

وها قد فُتح لك باب لا يلجه ولا يطرقه إلاّ الندرُ من أهل العناية الكبرى. فإن كنتَ ممّن يستحقّ مثل هذا، فلِج وافْتَح بهذا المجمل مفصّله، وكن بكليتك لله: «فمن كان لله، كان الله له».

فصل (٨)

وقال الشيخ أبو إسماعيل عبد اللّه أنصاري قدّس الله تعالى روحه:

«ما وحّد الواحد مِن واحد — إذ كلُّ مَن وحّده جاحد

توحيدُ مَن يَنطِقُ عن نعته — عارية أبطلها الواحد

توحيدُه إيّاه توحيده — ونعتُ من يَنعتُهُ لاحد»

وفي شرح منازل السائرين للشيخ كمال الدين عبد الرزاق الكاشي رحمه الله:

«يعني ما وحّد الحقَّ تعالى حقَّ توحيده أحد، إذ كلُّ من وحّده أثبت فعلَه ورسمه بتوحيده. فقد جحده بإثبات الغير، إذ لا توحيد إلاّ بفناء الرسوم والآثار كلها.

«توحيد من ينطق عن نعته عارية»، إذ لا نعت في الحضرة الأحدية ولا نطق ولا رسم لشيء، والنطق والنعت يقتضيان الرسم. وكل ما يُشمّ منه رائحةُ الوجود، فهو للحق، عارية عند الغير؛ فيجب عليه ردُّها إلى مالكها حتّى يصحّ التوحيد، ويبقى الحق واحداً أحداً. فلذلك أبطل الواحدُ الحقيقي تلك العارية التي هي ذلك التوحيد مع بقاءِ رسم الغير، فإنّه باطل في نفسه في الحضرة الأحدية.

«توحيده إيّاه توحيده»، أي توحيد الحق ذاتَه بذاته هو توحيده الحقيقي. «ونعت من ينعته لاحد»، أي وصف الذي يصفه هو أنّه مشرك، جائر عن طريق الحق، مائل عنه: لأنّه أثبت النعت، ولا رسم لشيء في الحضرة الأحدية: وإلاّ لم تكن أحدية».

نقش الفصوص

محيي الدين بن العربي

بسم الله الرحمن الرحيم

[١] فص حكمة إلهية في كلمة آدمية

بسم الله الرحمن الرحيم

[١] فص حكمة إلهية في كلمة آدمية

«فصّ الشيء» خلاصته وزبدته. و«فصّ الخاتم» ما يُزيّن به الخاتم ويُكتب عليه اسم صاحبه. وقال ابن السكّيت، «كل ملتقى عظمين، فهو فص». و«الحكمة» هي العلم بحقائق الأشياء وأوصافها وأحكامها على ما هي عليه وبالأقوال والأفعال الإرادية على وجه يقتضي سدادها. و«الإلهية» اسم مرتبة جامعة لمراتب الأسماء والصفات كلها.

فإنّ الفص كما أنّه قد انطوى على قوسي حلقة الخاتم واشتمل على أحدية جمعهما، وكما أنّه يختم بما ينطبع فيه من الصور ويُعرب عن كليتها، وكما أنّه تابع لقالبه من الخاتم في التربيع والتثليث والتدوير وغيرها ومستتبع لما يرد عليه، كذلك قلب الإنسان الكامل له الانطواءُ على قوسي الوجوب والإمكان والانطباقُ على أحدية جمعهما؛ وله أن يُعرب عمّا فيه من صور الحقائق ويُنبئ عن أحدية جمعها؛ وكذلك له صورة تابعة لمزاج الشخص، كما أن له أن يستتبع تجلّي الحق ويصوّره بصورته، على ما نصّ عليه الشيخ رضي الله عنه في الفص الشعيبي من فصوص الحكم.

وقوله: «فص حكمة إلهية» بناء على أنّ أحدية جمع الأشياء زبدتها وخلاصتها؛ أو على أنّ الفص ـ الذي هو ملتقى قوسي حلقة الخاتم أو ملتقى كل عظمين ـ بمنزلة أحدية جمعهما.

فالحاصل أنّ خلاصة العلوم والمعارف المتعلّقة بمرتبة الألوهية، أو المحل القابل لها، أو أحدية جمعها، متحقّقة في كلمة آدمية.

والمراد بـ «الكلمة» في كل موضع من هذا الكتاب عين النبي المذكور فيه من حيث خصوصيته وحظّه المتعيّن له ولأمّته من الحق سبحانه. وهي في عرف التحقيق عبارة عن هيئة اجتماعية حرفية من حروف النَفَس الرحماني.

اعلم أن الأسماء الإلهيّة الحسنى تطلب بذواتها وجود العالم. فأوجد الله العالم جسداً مسوّى وجعل روحه آدم؛ وأعني بـ «آدم» وجود العالم الإنساني.

وفي كلام بعضهم: إنّ الحقائق العلمية إن كانت معتبرة لا بأحوالها، تُسمّى «حروفاً غيبيةً»، ومع أحوالها، «كلماتٍ غيبيةً»؛ والحقائق الوجودية إن كانت معتبرةً لا بأحوالها، تُسمّى «حروفاً وجودية»، ومع أحوالها، «كلماتٍ وجودية».

(**اعلم أن الأسماء الإلهية الحسنى**)، التي كلياتها تسع وتسعون أو ألف وواحد؛ وأمّا جزئياتها، فغير محصورة، لأنّ الأسماء هي التعيّنات الإلهية في حقائق الممكنات وهي غير متناهية لعدمِ تناهي الممكنات، (**تطلب**) وتقتضي تلك الأسماءُ (**بذواتها وجودَ العالم**) روحاً ومثالاً وحسّاً، ليكونَ مرائي لأنوارها المكنونة ومجالي لأسرارها المخزونة التي باعتبارها قال سبحانه، «كنتُ كنزاً مخفيّاً» الحديث. وإنّما أسند ذلك الطلب والاقتضاء إلى الأسماء - التي هي الذات مقيّدة بالصفات - لا إلى الذات نفسها، لأنّ الذات من حيث إطلاقها لا يُضاف إليها حكم، ولا تتعيّن بوصف ولا رسم. ليس نسبةُ الاقتضاء إليها أولى من نسبة اللااقتضاء، لأنّ كل ذلك يقضي بالتعيّن والتقيّد؛ ولا شك أنّ تعقّل كل تعيّن يقضي بسبق اللاتعيّن عليه.

ثمّ اعلم أنّ ثبوت الكمال للحق سبحانه من وجهين: أحدهما كماله من حيث الذات - وهو عبارة عن ثبوت وجودها منها، لا من غيرها؛ فهي غنية في وجودها وبقائها ودوامها عمّا سواها. والكمال الثاني هو كمال تفصيلي للحق سبحانه من حيث أسماؤها الحسنى. وذلك إنّما يكون بظهور آثار النسب المرتبية والحقائق الأسمائية ونفوذ أحكامها في عوالمها ومظاهرها.

وكان الحقُّ الواجب الوجود في كماله الذاتي وغناه الأحدي يرى ذاته في ذاته رؤيةً ذاتيةً غير زائدة على ذاته ولا متميّزة عنها؛ ويرى أسماءه وصفاته أيضاً نسباً ذاتيةً لها وشؤوناً غيبيةً مستهلكةَ الأحكام تحت قهر الأحدية غير ظاهرة الآثار ولا متميّزة الأعيان بعضها عن بعض. لكنّه شاء أن يُظهرَها من حيث كماله الأسمائي ويراها في مظاهرها متميّزةَ الأعيان والآثار. (**فأوجد**) من حيث الاسم (**«الله» العالم**)، وبسط نوره الوجودي على الممكنات المعلومة في الخلاء المتوهَم. فصار مظهراً تفصيلياً لحقائق الأسماء ومجلى فرقانياً لصفات الاعتلاء.

لكنّه كان بدون وجود آدم (**جسداً مسوى**) ومزاجاً معدّلاً، لا روح فيه. وبيان ذلك أنّ المقصود الأصلي والعلّة الغائية من إيجاد العالم أن يحصُلَ كمالُ الجلاء والاستجلاء، اللذين هما عبارة عن ظهور ذاته سبحانه ورؤيته إيّاها في كل شأن سبق في علمه الذاتي ظهورُه فيه متعيّناً بحسبه، متنوّعاً بموجب حكمه. ويظهر كل فرد من

وعلّمه الأسماء كلّها، فإنّ الروح هو مدبّر البدن بما فيه من القوى، وكذلك الأسماء

أفراد مجموع الأمر كله بصورة الجميع ووصفه وحكمه بحيث يضاهي كلُّ شأن من الشؤون الشأن الكلي الذي هو مفتاح مفاتيح الغيب، أعني التعيّن الأوّل؛ فإذا لم يحصل الكمالُ المذكور على النحو المطلوب في العالم، لم يكن له سر و روح. ولا شك أنّ ذلك لا يحصل إلاّ في المظهر الأحدي الجمعي الكمالي الإنساني. فالعالم من غير وجود الإنسان فيه كان كمزاج معدّل وجسد مسوّى، لا روح فيه.

ومن شأن الحكم الإلهي أنّه ما سوّى جسداً ولا عدّل مزاجاً إلاّ وكمّله بنفخ الروح فيه. فانبعث انبعاثاً إرادياً إلى تكميل جسد العالم، **(وجعل روحه)**، أي روح العالم وسرّه المطلوب منه، **(آدم)**. وحيث لم يكن هذا الحكمُ مختصّاً بآدم أبي البشر عليه السلام؛ بل يشاركه فيه أولادُه الكاملون، عمّم الحكم وقال، **(وأعني بـ «آدم» وجود العالم الإنساني)**، أي الحقيقة النوعية الإنسانية الكمالية الموجودة في ضمن أيّ فرد كان من أفرادها.

(وعلمه)، أي علّم الله سبحانه آدمَ، يعني الإنسان الكامل، **(الأسماء كلها)**، علمَ ذوقٍ ووجدان بأن جَعَلَه جامعاً لجميع الأسماء الإلهية الفعلية الوجوبية ومشتملاً على جميع الصفات والنسب الربوبية. فهو واجب الوجود بربّه، عرش الله بقلبه، حي، عالم، قدير، متكلّم، سميع، بصير؛ وهكذا جميع الأسماء.

وقال بعضهم في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، «أي ركّب في فطرته من كل اسم من أسمائه لطيفةً، وهيّأه بتلك اللطائف للتحقّق بكل الأسماء الجمالية والجلالية. وعبّر عنهما بـ «يديه». فقال لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [صٓ: ٧٥]. وكل ما سواه مخلوق بيد واحدة، لأنّه إمّا مظهر صفة الجمال، كملائكة الرحمة، أو الجلال، كملائكة العذاب والشيطان».

اعلم أنّك لا تعرف الغائب إلاّ بالشاهد. ومعناه أنّه كلّما سألتَ عن كيفيته، فلا سبيل إلى تفهيمك إلاّ أن يُقرَّر لك مثال من مشاهدتك الظاهرة أو الباطنة في نفسك بالعقل. فإذا قلت: «كيف يكون الأوّل عالماً بنفسه؟» فجوابك الشافي أن يقال: «كما تعلم أنت نفسك». فتفهم الجواب.

وإذا قلت: «كيف يعلم الأوّل غيره؟» فيقال: «كما تعلم أنت غيرك». فتفهم.

وإذا قلت: «كيف يعلم بعلم واحد بسيط سائر المعلومات؟» فيقال: «كما تعرف جواب مسألة دفعةً واحدةً من غير تفصيل، ثمّ تشتغل بالتفصيل».

وإذا قلت: «كيف يكون علمُه بالشيء مبدأ وجود ذلك الشيء؟» فيقال: «كما يكون توهّمُك للسقوط على الجذع عند المشي عليه مبدأ السقوط».

للإنسان الكامل بمنزلة القوى. ولهذا يقال في العالم، إنّه الإنسان الكبير، ولكن

وإذا قلت: «كيف يعلم الممكنات كلها؟» فيقال: «يعلمها بالعلم بأسبابها، كما تعلم حرارة الهواء في الصيف القابل بمعرفتك تحقيقاً أسباب الحرارة».

وإذا قلت: «كيف يكون ابتهاجه بكماله وبهائه؟» فيقال: «كما يكون ابتهاجك إذا كان لك كمال تتميّز به عن الخلق، واستشعرتَ بذلك الكمال».

والمقصود أنّك لا تقدر أن تفهم شيئاً عن الله تعالى إلاّ بالمقايسة إلى شيء في نفسك. نعم، تدرك في نفسك أشياء تتفاوت في النقصان والكمال، فتعلم مع هذا أنّ ما فهمتَه في حق الأوّل سبحانه أعلى وأشرف ممّا فهمتَه في حق نفسك؛ فيكون ذلك إيماناً بالغيب مجملاً. وإلاّ، فتلك الزيادة التي توهّمتَها لا تعرف حقيقتها، لأنّ مثل تلك الزيادة لا يوجد في حقّك.

فإذن إن كان للأوّل سبحانه أمر ليس له نظير فيك، فلا سبيل لك إلى فهمه، البتّة. وذلك هو ذاته، فإنّه وجود بلا ماهية، هو منبع كل وجود. فإذا قلتَ: «كيف يكون وجود بلا ماهية؟» فلا يمكن أن يُضرب لك مثل من نفسك؛ فلا يمكنك إذن أن تفهم حقيقة الوجود بلا ماهية وحقيقة. وإنّ الأوّل سبحانه وخاصّته هو أنّه وجود بلا ماهية زائدة على الوجود، لأنّ إنّيّته وماهيته واحدة. وهذا لا نظير له فيما سواه؛ فإنّ ما سواه جوهر أو عرض، وهو ليس بجوهر ولا عرض. وهذا أيضاً لا يتحقّقه الملائكة: فإنّهم أيضاً جواهر وجودُها غير ماهيتها. وإنّما وجود بلا ماهية ليس إلاّ الله تعالى. فإذن لا يعرف الله إلاّ الله.

وإنّما علّم الله سبحانه الإنسان الكامل أسماءه الحسنى وأودعها فيه، فإن الإنسان الكامل روح العالم، والعالم جسده - كما سبق - (**وإنّ الروح هو مدبر البدن**) والمتصرّفُ فيه (**بما**) يكون (**فيه من القوى**) الروحانية والجسمانية. (**وكذلك**)، أي مثل ذلك المذكور من القوى، (**الأسماءُ الإلهية للإنسان الكامل**)؛ يعني، إنّها له بمنزلة تلك القوى الروحانية والجسمانية. فكما أنّ الروح يدبّر البدن ويتصرّف فيه بالقوى، كذلك الإنسان الكامل يدبّر أمر العالم ويتصرّف فيه بواسطة الأسماء الإلهية.

اعلم أنّ كلَّ حقيقةٍ حقيقةٌ من حقائق ذات الإنسان الكامل، ونشأته برزخ من حيث أحدية جمعها بين حقيقةٍ ما من حقائق بحر الوجوب وبين حقيقة مظهرية لها من حقائق بحر الإمكان هي عرشها، وتلك الحقيقة الوجوبية مستوية عليها. فلمّا ورد التجلّي الكمالي الجمعي على المظهر الكمالي الإنساني، تلقّاه بحقيقته الأحدية الجمعية الكمالية، وسرى سرّ هذا التجلّي في كل حقيقة من حقائق ذات الإنسان الكامل. ثمّ فاض نورُ التجلّي منها على ما يناسبها من العالم. فما وصلت الآلاءُ والنعماء الواردة

بوجود الإنسان فيه. وكان الإنسان مختصراً من الحضرة الإلهيّة، ولذلك خصّه

بالتجلّي الرحماني على حقائق العالم إلاّ بعد تعيّنه في الإنسان الكامل بمزيد صبغة لم تكن في التجلّي قبل تعيّنه في مظهرية الإنسان الكامل. فحقائق العوالم وأعيانها رعايا له، وهو خليفة عليها. وعلى الخليفة رعايةُ رعاياه على الوجه الأنسب الأليق؛ وفيه يتفاضل الخلائفُ بعضهم على بعض.

لهذا قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ﴾ [الأحزاب: ٧٢]، أي مظهرية هذه الجمعية وكمال الظهور، ﴿عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾، أي ما علا من العالم، ﴿وَٱلْأَرْضِ﴾، أي ما سفل منه، ﴿وَٱلْجِبَالِ﴾، أي ما بينهما، ﴿فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا﴾، لعَوَز في كمال القابلية بغلبة حكم القيد والجزئية عليها، ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾ [الأحزاب: ٧٢]، أي بهذه الصورة العنصرية لكمال القابلية.

(ولهذا)، أي لكون العالم بمنزلة الجسد وكون الإنسان الكامل بمثابة روحه، **(يقال في حق العالم، «إنه الإنسان الكبير»)**، فإنّه كما أنّ الإنسان عبارة عن جسد وروح يدبّره، كذلك العالم عبارة عنهما مع أنّه أكبر منه صورة. **(ولكن)** هذا القول إنّما يصح ويصدق **(بوجود الإنسان)** الكامل **(فيه)**، أي في العالم، فإنّه لو لم يكن موجوداً فيه، كان كجسد ملقى، لا روح فيه. ولا شك أنّ إطلاق «الإنسان» على الجسد الذي لا روح فيه لا يصح إلاّ مجازاً.

وكما يقال للعالم: «الإنسان الكبير»، كذلك يقال للإنسان: «العالم الصغير». وكل من هذين القولين إنّما يصح بحسب الصورة. وأمّا بحسب المرتبة، فالعالم هو الإنسان الصغير، والإنسان هو العالم الكبير.

قال أمير المؤمنين كرّم الله تعالى وجهه:

«دواؤك فيك وما تَشْعُر ... وداؤك منك وما تُبصِر
وتَزعم أنّك جِرم صغير ... وفيك انطوى العالمُ الأكبر
وأنت الكتاب المبين الذي ... بأحرفه يَظْهر المُضمر»

(وكان الإنسان) الكامل كتاباً **(مختصراً)** منتخباً **(من)** أمّ الكتاب، التي هي عبارة عن **(الحضرة)** الأحدية الجمعية **(الإلهية)**، مشتملاً على حقائقها الأسمائية الفعلية الوجوبية ومنطوياً على رقائق نسب صفاتها الربوبية بحيث لا يشذّ عنه شيء منها سوى الوجوب الذاتي؛ فإنّه لا قدم فيه للممكن الحادث، وإلاّ لزم قلبُ الحقائق.

(ولذلك)، أي لكون الإنسان مختصراً من الحضرة الإلهية، مشتملاً على ما فيها من حقائق الصفات والأسماء اشتمالاً أحدياً جمعياً، **(خصه)**، أي الله سبحانه الإنسانَ،

بالصورة، فقال: «إنّ الله خلق آدم على صورته»، وفي رواية: «على صورة الرحمن». وجعله الله العين المقصودة من العالم، كالنفس الناطقة من الشخص

(بالصورة الإلهية)، أي جعل الصورةَ مختصّةً به - بحسب الذكر - وإن كان العالم أيضاً على الصورة؛ لأنّ كل ما إلى الوحدة أقرب، فإضافته إلى الحق أولى؛ وصورة الإنسان صورته الأحدية الجمعية، وصورة العالم صورته التفصيلية.

(فقال) على لسان نبيّه ﷺ: **(«إن الله خلق آدم»)**، أي قدّره أوّلاً في العلم وأوجده ثانياً في العين، **(«على صورته»**[١]**)** الألوهية الكاملة وصفته الربوبية الشاملة. وحيث احتمل أن يعود الضميرُ في «صورته» إلى آدم، كما ذهب إليه بعض، أردفه بقوله، **(وفي رواية)** أخرى، **(«على صورة الرحمن»**[٢]**)**، نفياً لذلك الاحتمال، ليكون نصّاً في مقصوده.

وفي رواية معاني الأخبار للشيخ أبي بكر بن إسحق رحمه الله: «لا تُقبّحوا الوجوهَ، فإنّ ابن آدم على صورة الرحمن». وفي الصحيح: إنّه ﷺ قال في وصيته بعضَ أصحابه في الغزو: «إذا ذبحتَ، فأحسن الذبحة؛ وإذا قتلت، فأحسن القتلة واجتنب الوجه، فإنّ الله خلق آدم على صورته»[٣].

قيل: «الصورة» هي الهيئة، وذلك لا يصحّ إلاّ على الأجسام. فمعنى الصورة «الصفة»، يعني، «خلق آدم على صفة الله عزّ وجلّ»، أي حياً، عالماً، مريداً، قادراً، سميعاً، بصيراً، متكلّماً. ولمّا كان الحقيقة تظهر في الخارج بالصورة، أطلق «الصورة» على الأسماء والصفات مجازاً، لأنّ الحق سبحانه بها يظهر في الخارج. هذا باعتبار أهل الظاهر.

وأمّا عند المحقّقين، فـ «الصورة» عبارة عمّا لا تُعقل الحقائق المجرّدة الغيبية ولا تظهر إلاّ بها. و«الصورة الإلهية» هو الوجود المتعيّن بسائر التعيّنات التي بها يكون مصدراً لجميع الأفعال الكمالية والآثار الفعلية.

(وجعله)، أي جعل الله الإنسانَ الكامل، **(العين المقصودة)** والغاية المطلوبة **(من)** إيجاد **(العالم)** وإبقائه، **(كالنفس الناطقة)**، التي هي المقصود **(من)** تسوية جسد **(الشخص الإنساني)** وتعديل مزاجه الطبيعي الجسماني.

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، باب الوعيد الشديد لمن عذب الناس بغير حق، حديث رقم (٢٦١٢) [٤/ ٢٠١٧] وابن حبان في صحيحه، باب ذكر الزجر عن قول المرء لأخيه قبح الله وجهك، حديث رقم (٥٧١٠) [١٣/١٨]. ورواه غيرهما.

(٢) رواه الطبراني في المعجم الكبير عن عطاء بن رباح عن ابن عمر برقم (١٣٥٨٠) والهيثمي في مجمع الزوائد، باب النهي عن ضرب الوجه. . ، [٨/١٠٦]. ورواه غيرهما.

(٣) لم أعثر على هذه الرواية فيما لدي من مصادر ومراجع.

الإنساني. ولهذا تخرب الدنيا بزواله، وينتقل العمارة إلى الآخرة من أجله.

الحقيقة السارية في الكل تدرك ذاتها بذاتها وما عدا ذاتها من لوازم ذاتها علماً عينياً إجمالياً في الإنسان الكامل والكون الجامع المتضمّن لسائر المظاهر، المشتمل على جملة المراتب. ثمّ إنّها تدرك الأمرين جميعاً فيه ببعض التعيّنات والأسماء الإلهية إدراكاً عقلياً تفصيلياً على حسب ما فيه من القوابل. وتدركهما أيضاً ببعض تعيّنات وأسماء أخر إدراكاً وهمياً وخيالياً على حسب ما فيه من قوابل أخر. وتدرك أيضاً ببعض تعيّنات وأسماء أخر إدراكات حسّيّةً على حسب ما فيه من القوابل التي تتعلّق بها تلك التعيّنات. فهي إنّما تُدرك الكل بالكل بحسب ما فيه من الكل إدراكاً تامّاً كاملاً لا مزيد عليه أصلاً.

(ولهذا)، أي لأنّ المقصود من إيجاد العالم وإبقائه الإنسانُ الكامل، كما أنّ المطلوب من تسوية الجسد النفسُ الناطقة، **(يخرب)** الدار **(الدنيا بزواله)**، أي بزوال الإنسان الكامل وانتقاله عنها، كما أنّ الجسد يبلى ويفنى بمفارقة النفس الناطقة عنه، فإنّه تعالى لا يتجلّى على العالم الدنيوي إلاّ بواسطته. فعند انقطاعه ينقطع عنه الإمداد الموجب لبقاء وجوده وكمالاته، فينتقل الدنيا عند انتقاله، ويخرج ما كان فيها من المعاني والكمالات إلى الآخرة.

قال رضي الله عنه في كتابه المسمّى بـ «القسم الإلهي بالاسم الربّاني»: «ألا ترى أنّ الدنيا باقية ما دام هذا الإنسان فيها، والكائناتُ تتكوّن، والمسخّرات تتسخّر؟ فإذا انتقل إلى الدار الأخرى، مارت هذه السماء موراً، وسارت الجبال سيراً، ودكّت الأرض دكّاً، وانتثرت الكواكب، وكوّرت الشمس» إلى غير ذلك.

وفي كتاب الفكوك[١]: «الإنسان الكامل الحقيقي هو البرزخ بين الوجوب والإمكان والمرآة الجامعة بين صفات القدم وأحكامه وبين صفات الحدثان، وهو الواسطة بين الحق والخلق. وبه ومن مرتبته يصل فيضُ الحق والمددُ الذي هو سبب بقاءِ ما سوى الحق إلى العالم كله، علواً وسفلاً. ولولاه من حيث برزخيته التي لا تغاير الطرفين، لم يقبَل شيء من العالم المددَ الإلهي الوحداني لعدم المناسبة والارتباط، ولم يصل إليه، فكان يفنى. وإنّه عمد السموات والأرض. ولهذا السر برحلته من مركز الأرض - التي هي صورة حضرة الجمع وأحديته ومنزل خلافة الإلهية - إلى الكرسي الكريم والعرش المجيد المحيطين بالسموات والأرض، ينخرم نظامُها، فبدّل الأرضُ غير الأرض والسموات.

---

(١) سبقت الإشارة إلى هذا الكتاب.

«ولهذا نبّه أيضاً عليه السلام على ما ذكرنا بقوله: «لا تقوم الساعة وفي الأرض من يقول: «الله الله»»[(١)]. وأكّده بالتكرير، يريد، «وفي الأرض من يقول: «الله»، قولاً حقيقياً»، إذ لو أراد «من يقول كلمة: «الله»»، لم يؤكّد بالتكرار. ولا شك أنّه لا يذكر الله ذكراً حقيقيّاً ـ وخصوصاً بهذا الاسم الجامع الأعظم المنعوت بجميع الأسماء ـ إلاّ الذي يعرف الحق المعرفة التامّة. وأتمُّ الخلق معرفةً بالله في كل عصر خليفةُ الله، وهو كامل ذلك العصر. فكأنّه يقول ﷺ: «لا تقوم الساعة وفي الأرض إنسان كامل». وهو المشار إليه بأنّه العمد المعنوي الماسك؛ وإن شئت، فقل: «الممسوك لأجله». فإذا انتقل، انشقّت السماء، وكوّرت الشمس، وانكدرت النجوم وانتثرت، وسيّرت الجبال، وزلزلت الأرض، وجاءت القيامة.

«ولولا ثبوته من حيث مظهريته في الجنّة التي محلّها الكرسي والعرش المجيد، لكان الحال فيهما كالحال في الأرض والسموات. وإنّما قيّدتُ ثبوته بقولي: «من حيث مظهريته»، من أجل ما أطلعني الله عليه من أنّ الجنّة لا تسع إنساناً كاملاً؛ وإنّما يكون منه في الجنّة ما يناسب الجنّة، وفي كل عالم ما يناسب ذلك العالَم وما يستدعيه ذلك العالمُ من الحق من حيث ما في ذلك العالم من الإنسان. بل أقول: «ولو خلت جهنّم منه، لم تبق؛ وبه امتلأت».

«وإليه الإشارة بـ «قدم الجبّار» المذكور في الحديث عند قوله عليه السلام: «إنّ جهنّم لا تزال تقول: «هل من مزيد؟»، حتّى يضع الجبّار فيها قدمه؛ فإذا وضع الجبّار فيها قدمه، ينزوي بعضُها إلى بعض، ويقول: «قطّ قط»[(٢)]، أي «حسبي «حسبي»». وأخبرتُ من جانب الحق أنّ القدم الموضوع في جهنّم هو الباقي في هذا العالم من صور الكمّل ممّا لا يصحبهم في النشأة الجنانية. وكني عن ذلك الباقي بـ «القدم» لمناسبة شريفة لطيفة: فإنّ القدم من الإنسان آخرُ أعضاءِ صورته؛ فكذلك نفس صورته العنصرية آخر أعضاءِ مطلق الصورة الإنسانية، لأنّ صور العالم بأجمعها كالأعضاء لمطلق صورة الحقيقة الإنسانية. وهذه النشأة آخر صورة ظهرَتْ بها الحقيقةُ الإنسانية، وبها قامت الصورُ كلها التي قلتُ: «إنّها كالأعضاء».

(وينتقل العمارة) منها **(إلى)** الدار **(الآخرة من أجله)**، أي من أجل الإنسان، أو بسبب انتقاله لما سبق.

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، باب ذهاب الإيمان آخر الزمان، حديث رقم (١٤٨) [١/ ١٣١] وأبو عوانة الإسفرائني في مسنده، باب بيان أن لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة، [١/ ١٠١]. ورواه غيرهما.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، باب الحلف بعزة الله وصفاته وكلماته.. حديث رقم (٦٢٨٤) [٦/ ٢٤٥٣] ومسلم في صحيحه، باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء، حديث رقم (٢٨٤٨) [٤/ ٢١٨٧]. ورواه غيرهما.

التجلّيات الإلهية لأهل الآخرة إنّما هي بواسطة الكامل، كما في الدنيا. والمعاني المفصّلة لأهلها متفرّعة من مرتبته ومقام جمعه أبداً، كما تفرّع منه أزلاً. وما للكامل من الكمالات في الآخرة لا يقاس على ما له من الكمالات في الدنيا، إذ لا قياس لنعم الآخرة على نعم الدنيا. وقد جاء في الخبر الصحيح: «إنّ الرحمة مائة جزء، جزء منها لأهل الدنيا، وتسعة وتسعون لأهل الآخرة»[١].

واعلم أنّ دار الوجود واحدة، وانقسامها إلى الدنيا والأخرى بالنسبة إليك، لأنّهما صفتان للنشأة الإنسانية. فأدنى نشأتها الوجودية العينية النشأةُ العنصرية. فهي «الدنيا» لـ «دناءتها» بالنسبة إلى نشأتها النورية الإلهية، أو لـ «دنوّها» عن فهم الإنسان الحيوان.

ولمّا كانت النشأة الإنسانية الكلية في الدنيا نشأتين، نشأة تفصيلية فرقانية ونشأة أحدية جمعية قرآنية؛ وهذه النشأة الدنيوية كثيفة، وصورتها مقيّدة سخيفة من مادّة جامعة بين النور والظلمة؛ والنفس الناطقة المتعلّقة بها من بعض قواها القوّةُ العملية، وهي ذاتية لها وبها؛ يعمل الله سبحانه لأجلها في كل نشأة وموطن صورة هيكلية تنزل معانيها فيها ويظهر قواها وخصائصُها وحقائقها بها. وكانت هذه النشأة الجامعة بين النور والظلمة لا تقتضي الدوام؛ بل لا بد لها من الانخرام والانصرام لكونها حاصلةً من عناصر مختلفة متباينة متضادّة تقتضي بحقائقها الانفكاك، وكون قوى مزاجها العنصري غيرَ وافية بجميع ما في النفس من الحقائق والدقائق ـ فإنّ في النفس ما لا يظهر بهذه النشأة العنصريةَ، مثل ما يظهر بنشأتها الروحانية النورانية؛ وقد حصل لها بحمد الله سبحانه في مدّة عمرها التي كانت تعمر أرض جسدها من الأخلاق الفاضلة والملكات الكاملة والعلوم والأعمال الصالحة الحاصلة كمال فعلي، لما صار بها جميع ما كان بالقوّة بالفعل. فيُنشئ الله سبحانه للنفس بالقوة العملية ـ إذا خرجت عن الدنيا ـ صورةً أخرويةً روحانيةً ملائمةً لها في جميع أفاعيلها وخصائصها من مادّة روحانية حاصلة لها من تلك الأخلاق والملكات والعلوم والأعمال؛ فتظهر بحقائقها وخصائصها وآثارها في تلك الصورة ظهوراً يقتضي الدوام إلى الأبد، لأنّ مادّتها روحانية وحدانية نورية. فاقتضت تلك النشأةُ الروحانيةُ الدوامَ والبقاءَ لرسوخ حقائقها وأصولها الروحانية في جوهر الروح ودوام التجلّي النَفَسي الإلهي فيها. فإذا انتقل الأمر إلى الآخرة،

(١) لم أجده بها اللفظ إنما رواه البخاري ومسلم وغيرهما بألفاظ أخرى متقاربة ورواية البخاري هي: «جعل الله الرحمة في مائة جزء فأمسك عنده تسعة وتسعين جزءاً وأنزل في الأرض جزءاً واحداً فمن ذلك الجزء يتراحم الخلق حتى ترفع الفرس حافرها عن ولدها خشية أن تصيبه». صحيح البخاري، باب جعل الله الرحمة في مائة جزء، حديث رقم (٥٦٥٤) [٥/٢٢٣٦]. وصحيح مسلم، باب في سعة رحمة الله تعالى..، حديث رقم (٢٧٥٢) [٤/٢١٠٨].

فهو الأوّل بالقصد والآخر بالإيجاد والظاهر بالصورة والباطن بالسورة، أي المنزلة. فهو عبد لله ربّ بالنسبة إلى العالم. ولذلك جعله خليفةً وأبناءه خلفاء.

وظهرت النفوس والأرواح الإنسانية في صورها الروحانية البرزخية والمثالية أو الحشرية، وغلبت الروحيةُ على الصور، والنوريةُ على الظلمة، واختزن الحق الأسرار والأنوار والحقائق في تلك الصور الأخروية، كان الإنسان بأحدية جمعه ختماً على تلك النشأة الأخروية، حافظاً لها إلى الأبد. فافهم.

الممكنات كلها شؤون الحق في غيب ذاته وأسمائه. ووقع اسم «الغير» عليها بواسطة التعيّن والاحتياج إلى من يوجدها في العين. وبعد الاتّصاف بالوجود العيني صار واجباً بالغير لا ينعدم أبداً؛ بل يتغيّر ويتبدّل بحسب عوالمه وطريان الصور عليه.

(فهو)، أي الإنسان الكامل هو، **(الأول بالقصد)** والإرادة، لما جعله الله سبحانه العينَ المقصودة والعلّةَ الغائية من إيجاد العالم؛ ومن شأن العلّة الغائية التقدّم في العلم والإرادة، كما أنّ من شأنه أيضاً التأخّر في الوجود، كما أشار إليه بقوله، **(والآخر)**، أي ذلك الإنسان هو المتأخّر عمّا عداه، **(بالإيجاد)** في سلسلة الموجودات، فإنّ أوّل ما أوجد بالوجود العيني هو القلم الأعلى، ثمّ اللوح المحفوظ، ثمّ العرش العظيم، ثمّ الكرسيّ الكريم، ثمّ العناصر، ثمّ السموات السبع، ثمّ المولّدات، ثمّ الإنسان: فإنّه منتهى تلك الآثار ومجتمعها.

(و)هو **(الظاهر)** المحسوس **(بالصورة)** الجسمية العنصرية. **(و)**هو **(الباطن)** الغير المحسوس أيضاً، لكن **(بالسورة)**، **(أي المنزلة)** والشرف، فإنّها باعتبار روحانيته. أو نقول، هو الظاهر في عرصة الوجود العيني بالصورة الأحدية الجمعية من جسم وروح وعقل وقوى وغيرها ممّا يصدق عليه إطلاقُ «الخلقية»، وهو أيضاً الباطن، لكن بمرتبته التي هي الخلافة، فإنّ المراتب لا تزال أموراً معقولة لا وجود لها إلاّ بالمتعيّنات المترتّبة فيها وجوداً تتميّز به عن المتعيّن بها وفيها، كالسلطنة مثلاً: فإنّ العقل يميّز بينها وبين صاحبها ـ أعني السلطان ـ ولا يظهر لها في الخارج صورةٌ زائدة على صورة صاحبها، لكن يُشهد أثرُها ممّن ظهر بها ما دام له الظهورُ بها. ومتى انتهى حكمُها، لم يظهر عنه أثرُها، وبقي كسائر من ليست له تلك المرتبةُ.

(فهو) من حيث صورته الجسمية العنصرية، أو صورته الأحدية الجمعية المذكورة آنفاً، **(عبد)** مخلوق مربوب **(لله)** سبحانه وتعالى؛ **(و)**من حيث معناه وروحه أو مرتبته **(رب)** يتحقّق ربوبيته **(بالنسبة)** والإضافة **(إلى)** أفراد **(العالم)** كله، غيبه وشهادته، روحانيه وجسمانيه.

ولهذا ما ادّعى أحد من العالم الربوبيّة إلاّ الإنسان لما فيه من القوة؛ وما أحكم أحد

قال(*) رضي الله عنه في إنشاء الدوائر، «الإنسان نسختان: نسخة ظاهرة ونسخة باطنة. فنسخته الظاهرة مضاهية للعالم بأسره، ونسخته الباطنة مضاهية للحضرة الإلهية. فالإنسان هو الكلي على الإطلاق والحقيقة، إذ هو القابل لجميع الموجودات، قديمها وحديثها. وما سواه من الموجودات لا يقبل ذلك، فإنّ كل جزء من أجزاء العالم لا يقبل الألوهية، والإلهُ لا يقبل العبودية. بل العالم كله عبد، والحق سبحانه وحده إله واحد صمد لا يجوز عليه الاتّصاف بما يُناقض الأوصاف الإلهية، كما لا يجوز على العالم الاتّصافُ بما يناقض الأوصاف الحادثة العبودية. فالإنسان ذو نسبتين كاملتين: نسبة يدخل بها إلى الحضرة الإلهية، ونسبة يدخل بها إلى الحضرة الكيانية. فيقال فيه: «عبد»، من حيث أنّه مكلّف ولم يكن، ثمّ كان، كالعالم؛ ويقال فيه: «ربّ»، من حيث أنّه خليفة ومن حيث الصورة ومن حيث أحسن تقويم».

قال الشيخ(١) في «عنقاء مذب»(٢):

حقيقةُ الحقّ لا تُحَدّ	وباطنُ الربّ لا يُعَدّ
فباطنٌ لا يكاد يَخفى	وظاهر لا يكاد يَبدو
فإن يَكُن باطناً فربّ	وإن يكن ظاهراً فعبد

(ولذلك)، أي لكون آدم له جهةُ ربوبية بها يناسب الحقّ سبحانه وجهةُ عبودية بها يناسب الخلق، **(جعله)** الله سبحانه **(خليفةً)** في خليقته، ليأخذ بجهة الربوبية ونشأته الروحانية عن الله سبحانه ما يطلبه الرعايا، ويُبلّغه بجهة العبودية ونشأته الجسمانية إليهم. فبهاتين الجهتين يتمّ أمرُ خلافته، كما قال سبحانه: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ﴾ [الأنعام: ٩]، ليجانسكم، فيبلّغكم أمري.

(و)كذلك جعل سبحانه **(أبناءه)** الكاملين **(خلفاء)** في العالم كله والغير الكاملين فيما يتعلّق به، فإنّ لكل فرد من الأفراد الإنسانية نصيباً من هذه الخلافة يُدبّر به ما يتعلّق به، كتدبير السلطان لملكه وصاحب المنزل لمنزله؛ وأدناه تدبير الشخص لبدنه. والخلافة العظمى إنّما هي للإنسان الكامل.

(ولهذا)، أي لمعنى اشتمال آدم على جهتي الربوبية والعبودية، **(ما ادعى أحد**

(*) قال: أي الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الحاتمي. في (إنشاء الدوائر) أي: كتابه المسمى (إنشاء الدوائر) طبع في الدار بتحقيقنا.

(١) الشيخ: أي الأكبر محيي الدين بن عربي.

(٢) عنقاء مغرب: اسم كتاب من مؤلفات الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، طبع في الدار بتحقيقنا.

من العالم مقام العبودية في نفسه إلاّ الإنسان. فعبد الحجارة والجمادات، التي هي أنزل الموجودات وأسفلها. فلا أعزّ من الإنسان بربوبيّته، ولا أذلّ منه بعبوديّته.

فإن فهمت، أبنت لك عن المقصود بالإنسان. فانظر إلى عزّته بالأسماء

من) أفراد **(العالم الربوبية)** والاتّصافَ بصفاتها في أعلى درجاتها **(إلا الإنسان لما فيه)**، أي في الإنسان، **(من القوة)** والتمكّن من الاتّصاف بالأوصاف الربوبية والنسب الفعلية الوجوبية، فمتى شاهدها في نفسه، ولم يَفْتَح الله عينَ بصيرته، لم يهتدِ إلى أنّها صفات الحق انعكست في مرآة استعداده؛ فتوهّم أنّها له على سبيل الأصالة. فظهر بدَعوى الربوبية والألوهية، كالفراعنة.

(و)كذلك **(ما أحكم أحد من)** أفراد **(العالم مقام العبودية في نفسه)**، أي ما جعله محكماً راسخاً بالهبوط في أقصى دركاته، **(إلا الإنسان)**؛ فإنّه متى شاهد تلك الأوصافَ والنسب في غيره وتوهّم أنّها له بالأصالة، أقرّ له بالعبودية، كعبدة الأوثان؛ **(فعبد الحجارة)** وغيرها من **(الجمادات التي هي أنزل الموجودات وأسفلها)**، لعدم خروج ما في قوّة القابلية فيها من الصفات الوجودية ـ كالحيوة والعلم وما يتبعهما ـ إلى الفعل.

(فلا) شيء **(أعز)** وأرفع مرتبةً **(من الإنسان بربوبيته)**، أي بواسطة اتّصافه بصفات الربوبية وظهورها به، فإنّه لا مرتبة أرفع منها. **(و)**كذلك **(لا)** شيء **(أذل)** وأنزل مرتبةً **(منه)**، أي من الإنسان، **(بعبوديته)**، أي بسبب اتّصافه بصفات العبودية؛ فإنّه كما أنّ الربوبية أرفع المراتب، كذلك ما يقابلها ـ أعني العبودية ـ أنزلها.

وفي إنشاء الدوائر[1]: كأنّ الإنسان «برزخ بين العالم والحق تعالى وجامع لخلق وحق. وهو الخطّ الفاصل بين الظلّ والشمس، وهذه حقيقته؛ فله الكمالُ المطلق في الحدوث والقدم. والحق له الكمالُ المطلق في القدم، وليس له في الحدوث مدخل ـ تعالى عن ذلك. والعالم له الكمالُ المطلق في الحدوث: ليس له في القدم مدخل. فصار الإنسان جامعاً. فما أشرفها من حقيقة! وما أظهره من موجود! وما أخسّها وما أدنسها أيضاً في الوجود! إذ كان منها محمّد ﷺ وأبو جهل، وموسى عليه السلام وفرعون؛ فتحقّق أحسنُ تقويم، وجعله مركز الطائعين المقرّبين؛ وتحقّق أسفلُ سافلين، وجعله مركز الكافرين الجاحدين. فسبحان من ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

(فإن فهمت) ما سبق من البيان، **(فقد أبنتُ)** وكشفتُ **(لك)** حجاب الإبهام **(عن وجه المقصود بالإنسان)**، أي الحقيقة التي تُقصد بلفظ «الإنسان» ويعبّر به عنه.

---

(١) هذا الكتاب سبقت الإشارة إليه.

الحسنى وطلبها إيّاه. فمن طلبها إيّاه تعرف عزّته، ومن ظهوره بها تعرف ذلّته. فافهم. ومن هٰهنا يعلم أنّه نسخة من الصورتين: الحق والعالم.

وحاصل ما أبانه رضي الله عنه أنّه، أي الإنسان، حقيقة مطلوبة لأسماء الله الحسنى لكونه أحديةَ جمع جميع حقائق مظهرياتها مقصودة من إيجاد العالم؛ نسبتها إليه نسبة الروح إلى البدن، مدبّرة له بما هو لها بمنزلة القوى ممّا أودع الله سبحانه فيها من أسمائه؛ مختصرةً من الحضرة الإلهية، مخلوقة على صورتها، متوسّطة بينه وبين خلقه في إيصال فيضه إليه، جامعة بين عز الربوبية وذلّ العبودية. فسبحان الله، ما أشرف حال الإنسان وما أعلى أمره إذا عرف قدره ولم يتعدَّ طوره!

وإذ فهمتَ ما أبنتُ لك، **(فانظر)** بعين بصيرتك **(إلى عزته)**، أي عزّة الإنسان وشرفه الحاصل له **(بالأسماءِ الحسنى)**، أي بسبب اتّصافه بها، **(و)**بسبب **(طلبها)**، أي طلب تلك الأسماء، **(إياه)**، أي الإنسان، ليكون لها مظهراً كاملاً ومجلى شاملاً. فمن أجل طلبها، أي طلب تلك الأسماء، إياه، أي الإنسان، واقتضائها وجوده لما مرّ، **(تعرف عزته)**، أي عزّة الإنسان وشرفه؛ لأنّ عزّة المطلوب وشرفه إنّما هي بقدر عزة الطالب وشرفه. **(و)**كذلك **(من)** أجل ظهوره، أي الإنسان، **(بها)**، أي بتلك الأسماء، ووجوده بها مع عدمه في حدّ ذاته وخفائه في نفسه، **(تعرف ذلته)**، إذ لا ذلّة أعلى من الانقهار تحت حكم العدم والاحتياج في الوجود إلى الغير. ولشدّة غموض هذا المقام وصعوبة فهم المرام، تردّد الشيخ رضي الله عنه في فهم المخاطب أوّلاً وأمره به ثانياً بقوله، **(فافهم)**.

(ومن هٰهنا)، أي من هذا المقام، حيث يُفهم منه كون الإنسان ربّاً من حيث باطنه، عبداً من حيث ظاهره، **(يعلم أنه)**، أي الإنسان، **(نسخة)** منتسخة **(من الصورتين)** مطابقة لهما: صورة **(الحق)** المشتمل عليها نشأةُ جمعيته الباطنة، **(و)**صورة **(العالم)** المشتمل عليها نشأةُ تفرقته الظاهرة. وهاتان الصورتان هما يدا الحق اللتان خلق بهما آدم.

قال سبحانه لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [صٓ: ٧٥]. ولمّا كان الفاعلُ والقابل شيئاً واحداً في الحقيقة، ظاهراً في صورة الفاعلية تارةً والقابلية أخرى، عبّر عنهما بـ «اليدين». فيُمناهما الصور الفاعلية المتعلّقة بحضرة الربوبية، وهي اليد المعطية؛ ويُسراهما الصور القابلية المتعلّقة بحضرة العبودية، وهي اليد الآخذة. بل كلتا يدي الرحمن يمين، لأنّ القابلة في قوّة القبول تساوي الفاعلة في قوّة الفعل، لا تنقص منها.

والأكثر إنّهم يُفسّرون «اليدين» بالصفات الجمالية والجلالية. ويجمع المعنيين

تفسيرُهما بالصفات المتقابلة: والصفتان المتقابلتان هما يدا الحق اللتان توجّهتا منه سبحانه على خلق الإنسان. وخلقه سبحانه الإنسانَ الكامل بيديه عبارة عن استتاره بالصورة الإنسانية وجعل الإنسان الكامل متّصفاً بالصفات الجمالية والجلالية. وإبليس رأى من آدم صفات العالم من الانفعاليات القابلة، كالخوف والرجاء، ولم يَرَ الصفات الفعلية ولم يعرف أنّ القابلة أيضاً صفاتُ الله سبحانه: فإنّها من الاستعداد الفائض عن الفيض الأقدس. فلو لم يكن لآدم تلك القوابل، لم يعرف الحق سبحانه بجميع الأسماء ولم يعبده بها. وإبليس لم يعرف ذلك، لأنّه جزء من العالم، لم يَحْصُل له هذه الجمعيةُ. فما عرف إلاّ ما هو من العالم. فاستكبر وتعزّز لاحتجابه عن معرفة آدم. وما عرف أنّ الذي حسبه نقصاً كان عين كماله. ولم يحصل لإبليس هذه الجمعيةُ التي لآدم لأنّ إبليس مظهر اسم «المضلّ»؛ وهو من الأسماء الداخلة في الاسم «الله»، الذي مظهره آدم عليه السلام. فلا يكون لإبليس استعدادُ القبول لجمعية الأسماء والحقائق. فلذلك شطن، أي بعد.

[٢] فص حكمة نفثية في كلمة شيثية

اعلم أنّ أعطيات الحقّ سبحانه على أقسام:

---

[٢] فص حكمة نفثية في كلمة شيثية

لمّا سبق ذكر معنى «الفص» و«الحكمة» و«الكلمة»، لم يبق ما يجب التنبيه عليه في ترجمة كل فص إلاّ معنى اتّصاف كل حكمة بصفتها وسبب اختصاص تلك الحكمة بالنبي الذي نُسبت إليه الكلمة.

فأقول «النفث» لغةً إرسال النَفَس رخواً، وهٰهنا عبارة عن إرسال النَفَس الرحماني، أعني إفاضة الوجود على الماهيات القابلة له والظاهرة به؛ أو عن إلقاء العلوم الوهبية والعطايا الإلهية في روع من استعدّ لها وقلبه ـ قال رسول الله ﷺ، «إنّ روح القدس نفث في روعي أنّ نفساً لن تموت حتّى تستكمل رزقها؛ ألا فأجملوا في الطلب»[١] ـ؛ أو عن النفث المخصوص بأهل علم الروحانية والنيرنج[٢] والعزائم والرقى، شرعيها وحكميها: وهو بثّ الروحانية وبسطها في النَفَس وإرسالها صورةً إلى الأمر المتوجّه إليه.

وإنّما خصّت الحكمة النفثية بالكلمة الشيثية لأنّه أوّل إنسان حصل له العلمُ بالأعطيات الحاصلة من مرتبة المصدرية والمفيضية، ونزلت عليه العلومُ الوهبية الدينية، ونزلت عليه علومُ الروحانيات والملائكة الخصيصة بالتسخير والتصريف والتصرّف في الأكوان بالأسماء والحروف والكلمات والآيات وما شاكل ذلك.

ولمّا كان أوّل المراتب المتعقّلة التعيّن الجامعَ للتعيّنات كلها، وله أحديةُ الجمع؛ وكان المرتبة التي تليه مرتبة المصدرية والفيّاضية؛ وكان آدم عليه السلام صورة المرتبة الأولى، كما كان شيث عليه السلام مظهر الثانية، قدّم الفص الآدمي في الذكر وجعل الشيثي تلوه، موافقاً للوجود الخارجي.

(اعلم أن أعطيات الحق سبحانه) ـ «الأعطيات» إمّا بفتح الهمزة وتخفيف الياء

---

(١) رواه ابن عبد البر في الاستذكار، باب ما جاء في الدعاء، [٢/ ٥٢٢]. والسيوطي في الدر المنثور، قوله تعالى: ﴿ولقد آتينا موسى الكتاب وقفينا من بعده بالرسل﴾، [١/ ٢١٣]. ورواه غيرهما.

(٢) النَيْرَنج: أَخَذٌ كالسحر وليس به (القاموس المحيط) وقال في تاج العروس: كالسحر وليس به أي: ليس بحقيقته ولا كالسحر، إنما هو تشبيه وتلبيس وهي النيرنجيات.

منها أنّه يعطي لينعم خاصّةً من اسمه «الوهّاب»، وهي على قسمين: هبة ذاتيّة وهبة أسمائيّة. فالذاتيّة لا تكون إلاّ بتجلٍّ. وأما الأسمائية، فتكون مع الحجاب. ولا

جمع «أعطية»، وهي جمع «عطاء»، فهي جمع الجمع؛ وإمّا بضمّ الهمزة وتشديد الياء جمع «أعطية»، على وزن أمنيّة - وبالجملة، فأعطيات الحق سبحانه وتعالى مشتملة **(على أقسام)** جمّة وأنواع كثيرة. **(منها)**، أي من تلك الأقسام، **(أنه)**، أي الحق سبحانه وتعالى، **(يعطي)** عطاءً **(لينعم)**، أي يُظهر إنعامَه وجوده، بأن يكون مقصوده تعالى إظهار الإنعام **(خاصة)** بلا طلب عوض من المعطي له من حمد أو شكر أو غير ذلك.

ولا يكون هذا العطاءُ إلاّ من اسمه «الوهاب»، الذي هو المعطي ابتداءً من غير مقابلة وجزاء، بحيث يتملّك الموهوبُ له الشيءَ الموهوبَ بعد قبوله إيّاه ووقوعه عنده بأطيب موقع. وتمام ذلك لا يكون إلاّ في النشأة الجنانية أو فيما يدوم أثرُه، كالإيمان والتوفيق للأعمال الصالحة، فإنّ ما عداها ممّا يتعلّق بهذه النشأة الدنيوية كلها أمانة ورعاية واجب ردّها، فلا يتملّكها الموهوبُ له حقيقةً.

(وهي)، أي الأعطية الحاصلة الواصلة من اسمه «الوهّاب» إلى القابلين المستعدّين لها، منطوية **(على قسمين)** مندرجين تحتها: أحدهما **(هبة)** وعطية **(ذاتية)**، أي مستندة إلى ذات الألوهية، أحدية جمع جميع الأسماء؛ إذ الذات من حيث هي هي لا تعطي عطاءً ولا تتجلّى تجلّياً. **(و)**ثانيهما **(هبة)** وعطية **(أسمائية)** من حيث حضرة من حضرات الأسماء، بحسب قبول المتجلّي له وخصوص قابليته ومقامه.

فإن قلت: «العطايا الحاصلة من الاسم «الوهّاب» أسمائية. فكيف تنقسم إلى الذاتية والأسمائية؟» قلتُ: «المراد بـ «العطايا الذاتية» ما يكون مبدأه الذات من غير اعتبار صفة من الصفات معها - وإن كان لا يحصل ذلك إلاّ بواسطة الأسماء والصفات، إذ لا يتجلّى الحق سبحانه من حيث ذاته للموجودات إلاّ من وراء حجاب من الحجب الأسمائية - وبـ «الأسمائية» ما يكون مبدأه صفةً من الصفات من حيث تعيّنها وامتيازها عن الذات. فعلى هذا يمكن أن يكون بعضُ العطايا الحاصلة من الاسم «الوهّاب» ذاتيةً».

(فالذاتية)، أي فالعطايا الذاتية، **(لا تكون)** أبداً **(إلا بتجل)** إلهي، أي بتجلّي حضرة هذا الاسم الجامع الذي هو أحدية جمع جميع الأسماء، لا بتجلّي الذات الأحدية، لما عرفت غير مرّة أنّ لا حكم ولا رسم ولا اسم ولا تجلّي ولا غير ذلك في الأحدية الذاتية. فيكون تعيّن التجلّي من حضرة الألوهية. فيضاف التجلّي لهذا السرّ إلى ذات الألوهية، لا إلى مطلق الذات. والتجلّي من الذات لا يكون إلاّ على صورة

يقبل القابل هذه الأعطيّة إلاّ بما هو عليه من الاستعداد، وهو قوله، «أعطى كل شيء

المتجلّى له - وهو العبد - وبحسب استعداده، كما أنّ الحق يظهر في مرايا الأعيان بحسب استعداداتها وقابلياتها بظهور أحكامه بها. غير ذلك لا يكون.

(وأما) العطايا **(الأسمائية، فتكون)** أبداً **(مع الحجاب)**، أي مع حجابية التعيّن الاسمي، بما به يمتاز أحدُ الأسماء عن الآخر ويغايره، لا غير.

وأهل الذوق والوجدان يفرق بينهما، أي بين العطايا الذاتية والأسمائية، عند حصول الفيض والتجلّي. ويعرف منبع فيضانه بميزانه الخاصّ له الحاصل من كشفه. والمراد بـ «أهل الذوق» من يكون حكم تجلّياته نازلاً من مقام روحه وقلبه إلى مقام نفسه وقواه، كأنّه يجد ذلك حسّاً ويدركه ذوقاً؛ بل يلوح ذلك من وجوههم. قال تعالى: ﴿تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ ٱلنَّعِيمِ﴾ [المطففين: ٢٤]. وهذا مقام الكمّل والأفراد. ولا يتجلّى الحق بالأسماء الذاتية إلاّ لهم.

(ولا يقبل القابل هذه الأعطية)، أي أعطيات الحق سبحانه، ذاتيةً كانت أو أسمائيةً، **(إلا بما هو عليه)**، أي إلاّ بمقدار ما يكون القابلُ عليه، **(من الاستعداد)**، فإنّ التجلّيات في حضرة القدس وينبوع الوحدة وحدانيةُ النعت، هيولانيةُ الوصف. لكنّها تنصبغ عند الورود بحكم استعدادات القوابل ومراتبها الروحانية والطبيعية والمواطن والأوقات وتوابعها، كالأحوال والأمزجة والصفات الجزئية. فيُظنّ لاختلاف الآثار أنّ التجلّيات متعدّدة بالأصالة في نفس الأمر، وليس كذلك. قال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِٱلْبَصَرِ﴾ [القمر: ٥٠]. فكما أنّ الحق سبحانه واحد من جميع الوجوه، كذلك فيضُه وأمره - كما أخبر - لا كثرة فيه إلاّ بالنسبة إلى القوابل.

اعلم أنّ من المتّفق عليه عند أهل الكشف وأهلَ النظر الصحيح من الحكماء أنّ حقائق العالم المسمّاة عند بعضهم بـ «الماهيات الممكنة» غير مجعولة، وكذلك استعداداتها الكلية - التي بها تقبل الفيض الوجودي من المفيض الحق سبحانه. والوجود الفائض واحد بالاتّفاق بيننا وبينهم، وهو مشترك بين جميع الماهيات الممكنة. فإذا كان كذلك، فالتقدّم والتأخّر الواقع بين الأشياء في قبول الوجود الفائض من الحق لا موجب له إلاّ تفاوتُ استعدادات تلك الماهيات. فالتامّة الاستعداد منها قبلت الفيض أسرع وأتمّ وبدون واسطة، كالقلم الأعلى المسمّى بـ «العقل الأوّل». وإن لم يكن الاستعدادُ تاماً جدّاً، تأخّر القبول، وكان بواسطة أو وسائط، كما وقع وثبت شرعاً وكشفاً وعقلاً.

خلقه». فمن ذلك الاستعداد.

وقد يكون العطاء عن سؤال بالحال، لا بدّ منه، أو عن سؤال بالقول.

والموجب للتفاوت بالنقص والتمام الاستعداداتُ، لا غير. والفيض واحد، والاستعدادات مختلفة متفاوتة، مثل ورود النار على النفط والكبريت والحطب اليابس والأخضر: فلا شك أنّ أوّلها وأسرعها قبولاً للاشتعال والظهور بصورة النار النفطُ، ثمّ الكبريت، ثمّ الحطب اليابس، ثمّ الأخضر. فأنتَ إذا أمعنت النظر فيما ذكرنا، رأيتَ أنّ علّة سرعة قبول النفط الاشتعالَ قبل غيره، ثمّ الكبريت ـ كما ذُكر ـ ليست إلاّ قوّة المناسبة بين مزاج النفط والنار واشتراكهما في بعض الأوصاف الذاتية، التي بها كانت النار ناراً. وكذلك سببُ تأخّر قبول الحطب الأخضر الاشتعالَ إنّما موجبه حكم المباينة التي تضمّنها الحطبُ الأخضر من البرودة والرطوبة المنافية لمزاج النار وصفاتها الذاتية.

(وهو)، أي الاستعداد، **(قوله)**، أي ما يدلّ عليه قوله عزّ وعلا، (﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [طه: ٥٠]) ـ سواء كانت شيئيته شيئيةً ثبوتيةً أو وجوديةً ـ، فإنّه كما أنّ الحق سبحانه أعطى الأشياءَ الثبوتيةَ في مرتبة العلم الاستعداداتِ الكليةَ الغيرَ المجعولة التي بها تقبل الوجود، كذلك أعطى الأشياءَ الوجودية في مرتبة العين الاستعدادات الجزئية المجعولة التي بها تقبل الأحوال الوجودية. فـ «الاستعداد الكلي» ما به قبلتَ مثلاً الوجود من الحق سبحانه حالَ تعيين الإرادة لك من بين الممكنات وتوجّهِ الحق نحوك للإيجاد. و«الاستعداد الجزئي» ما تلبّستَ به بعد الوجود من الأحوال الوجودية، إذ كلّ منها يعدّك لما يليه، كما قال تعالى: ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾ [الانشقاق: ١٩]، أي حالاً هو متولّد عن حال. والكلي الذي به قبلتَ وجودك ليس وجودياً؛ بل هو عبارة عن حالة غيبية لعينك الثابتة. وما سواه من الاستعدادات الجزئية المشار إليها، فوجودية. وبالجملة، فهو سبحانه ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [طه: ٥٠] علماً وعيناً (﴿خَلْقَهُ﴾) [طه: ٥٠]، أي ما قدّر له من الاستعداد الكلي والجزئي وما يتبعهما. فمن ذلك، أي من قبيل ما قدّره الله سبحانه وأعطاه كل شيء، الاستعداد، كلياً كان أو جزئياً.

(وقد يكون العطاء)، ذاتياً كان أو أسمائياً، **(عن سؤال)** واقع من المعطى له بالحال الاستعدادي، أو الحال الباعث على السؤال باللسان. ولم يُرد رضي الله عنه هٰهنا (بـ **«الحال»**) ما يقابل الاستعداد؛ بل ما يشملهما جميعاً: أمّا أوّلاً، فلأنّه لم يكن حينئذ أحدُ الأقسام الذي هو «السؤال بالاستعداد» مذكوراً؛ وأمّا ثانياً، فلأنّه لا يصحّ حينئذ قوله، **(لا بد منه)**، أي من السؤال بالحال، فإنّه قد يصل العطاءُ إلى المعطى له من غير سؤال منه بلسان الحال، كما إذا صادف كنزاً بغتةً؛ فإنّ ذلك ممّا يسأله بلسان

والسؤال بالقول على قسمين: سؤال بالطبع، وسؤال امتثال للأمر الإلهي وسؤال بما يقتضيه الحكمة والمعرفة، لأنّه أمير مالك يجب عليه أن يسعى في إيصال كلّ ذي

الاستعداد، لا بلسان الحال. ومثال السؤال بلسان الاستعداد سؤالُ الأسماء الإلهية ظهورَ كمالاتها؛ وسؤالُ الأعيان الثابتة وجوداتها الخارجية. ومثال السؤال بلسان الحال سؤال الجائع يطلب بجوعه الشبع، والعطشان يسأل بعطشه الري. وإلى لسان الحال أشار من قال:

وفي النفس حاجات وفيكم فطانة ... سكوتي بيان عندكم وخطاب

وأيضاً لا بد في العطاء من سؤال الاستعداد، ولا يتخلّف عنه العطاءُ. وأمّا الحال، فهو الباعث على الطلب، وهو أيضاً من الاستعداد. فلو لم يكن في الاستعداد الطلبُ، لم يحصل الداعية. ولكن قد يكون العطاءُ بدونه، وهو لا يقتضي حصول العطاء على القطع.

(أو عن سؤال)، أي وقد يكون العطاء عن سؤال، **(بالقول)** باللسان. **(والسؤال بالقول)** مشتمل **(على قسمين)**: أحدهما **(سؤال بالطبع)**، بأن يكون الباعثُ على السؤال الاستعجالَ الطبيعي، فإنّ الإنسان خُلق عجولاً؛ يسأل ويطلب الكمال قبل حلول أوانه. وذلك لأنّ من شأن الطبيعة وطين قابليتها اللازب أن يلتصق بما يستشعر فيه كمالَه عاجلاً. وهذا القسم من السؤال إمّا أن يوافقه سؤالُ الاستعداد أو لم يوافقه. فإن وافق، فلا بد من وقوع المسؤول في الحال؛ وإن لم يوافق، فلا يقع في الحال، البتّة.

(و)ثانيهما سؤال بغير الطبع، وهو أيضاً قسمان:

الأوّل **(سؤال امتثال للأمر الإلهي)** في قوله تعالى: ﴿ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠]. فهذا السائل هو العبد المحض الذي لا يشوب صرافةَ عبوديته نسبةُ اختيار ولا إرادةُ مطلوب ولا طلبُ مراد، كما قيل:

سقط اختياري مذ فَنيتُ بحبّكم ... عنّي فلا أرجو ولا أتطلّب

ليس المحبُّ حقيقةَ مَن يشتهي ... أو يشتكي أو يرتجي أو يرهب

(و)الثاني **(سؤال بما يقتضيه الحكمة والمعرفة)**، أي بسبب اقتضاءِ الحكمة والمعرفة السؤالَ. وذلك **(لأنه)**، أي السائل بمقتضى الحكمة والمعرفة، **(أمير)** متصرِّف في رعاياه - سواء كان رعيتُه أهلَ العالم كله أو أهلَ مملكته أو أهل داره أو بدنه - بقواه العلمية والعملية على حسب مرتبة السائل، **(مالك)** أزمّة أمورهم، كفيل لمصالحهم، عالم بأنّ عند الله أموراً من مصالحهم قد سبق العلمُ الإلهي بأنّها لا تنال

حقّ إلى حقه، مثل قوله: «إنّ لأهلك عليك حقّاً ولنفسك ولعينك ولزورك» الحديث.

إلاّ بعد سؤال؛ فيسأل الله سبحانه ويدعوه ليحصل تلك الأمور ويوصلهم إليها، لأنّه (**يجب عليه**)، أي على ذلك السائل، (**أن يسعى**) حسب المقدور (**في إيصال كل ذي حق**) من رعاياه (**إلى حقه**). والذي يدلّ على هذا الوجوب (**مثل قوله** ﷺ: «**إن لأهلك**»)، الذين يستأهلون لتربيتك، كالأزواج والأولاد في الآفاق وكالقوى الروحانية والجسمانية في الأنفس، («**عليك حقاً**») ينبغي أن توصلهم إليه. («**و**») كذلك («**لنفسك**»)، أمّارةً كانت أو لوّامةً أو مطمئنّةً، فإنّ لها في كل مرتبة عليك حقّاً يجب إيصالها إليه. («**و**») كذلك («**لعينك**»)؛ فلا تمنعها عن حقّها، كالنوم مثلاً، كل منع. («**و**») كذلك («**لزورك**») الذين يزورونك الحديث[1].

فالأمر كلّه يرجع إليه سبحانه، منه ابتداؤه وإليه انتهاؤه؛ ولا إله غيره.

---

(١) روي هذا الحديث بألفاظ كثيرة متقاربة منها ما رواه الحاكم في المستدرك باب ما ذكر في فضل صوم داود عليه السلام. . ، حديث رقم (٢٦٣٣) [٣/٢٣٦]. وأبو داود في سننه، باب ما يؤمر به من القصد في الصلاة، حديث رقم (١٣٦٩) [٢/٤٨]. ورواه غيرهما.

[٣] فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية

التنزيه من المنزّه تحديد للمنزّه، إذ قد ميّزه عمّا لا يقبل التنزيه. فالإطلاق لمن يجب له هذا الوصف تقييد. فما ثمّة إلاّ مقيّد أعلاه بإطلاقه.

---

[٣] فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية

«السبّوح» المسبّح والمنزّه عن كل نقص وآفة، كـ «القدّوس» بمعنى المقدّس. ولمّا كان بعد المرتبة الإلهية والمبدئية عالمُ الأرواح، التي هي العقول المجرّدة، ولهم تنزيه الحق سبحانه من النقائص الإمكانية ـ لأنّ جميع كمالاتهم بالفعل موجودة، ونقصانهم إنّما هو احتياجهم وإمكانهم بحسب وجوداتهم المتعيّنة وذواتهم المتقيّدة؛ وكل منزّه إنّما هو ينزّه الحق عمّا فيه من النقص ـ أردف الحكمة النفثية بالحكمة السبّوحية. ولمّا كان الغالب على نوح عليه السلام تنزيهُ الحق سبحانه، لكونه أوّل المرسلين ـ ومن شأن الرسول أن يدعو أمّته إلى الحق الواجب المنزّه عن النقائص الإمكانية وينفي الإلهية عن كل ما وقع عليه اسم «الغيرية»؛ وإن كان يعلم أنه أيضاً مجلى إلهي ـ وكان الغالب على قومه عبادة الأصنام، وهو ينزّه عنها، قارن الحكمة السبّوحية بالكلمة النوحية. ولمّا كانت الحكمة السبّوحية عبارةً عن علوم ومعارف متعلّقة بتنزيه الحق سبحانه، صدر النص المشتمل عليها بالبحث عن التنزيه، فقال،

(**التنزيه**)، أي تنزيه الحق سبحانه، الصادر (**من**) العبد (**المنزه**) عن أمور بموجب استحسانه واستقباحه بفكره العادي وعقله العرفي (**تحديد**) وتخصيص منه (**للمنزه**) الحق سبحانه بما عدا ما يثبت له تلك الأمورُ، (**إذ قد ميزه**) أي العبدُ المنزّهُ الحقَّ المنزَّهَ، (**عما لا يقبل التنزيه**) عن تلك الأمور، ولا تكون تلك الأمور منتفية عنه. ولا شك أنّ تمييزه عنه تحديد وتخصيص له بما سواه، فيكون التنزيه عين التحديد. وعلى قياس ذلك، (**فالإطلاق**) أيضاً (**لمن يجب له هذا الوصف**)، أي الإطلاق، ويتقيّد به، (**تقييد**) له بالإطلاق. (**فما ثمة**)، أي عند التقييد بالإطلاق، (**إلا**) إله (**مقيد**) بالإطلاق، (**أعلاه**) العبدُ المنزّه (**بإطلاقه**)، أي جعل رتبته فوق رتبة المقيّدات بسبب تقييده له بالإطلاق؛ ولم يتنبّه أنّ ذلك أيضاً تقييد مناف للإطلاق الحقيقي، إذ الإطلاق الحقيقي يشترط فيه أن يُتعقّل بمعنى أنّه وصف سلبي، لا بمعنى أنّه إطلاق ضدّه التقييد ـ بل

واعلم أنّ الحق الذي طلب أن يعرفوه هو ما جاءت به ألسنة الشرائع في

هو إطلاق عن الوحدة والكثرة المعلومتين وعن الحصر أيضاً في الإطلاق والتقييد وفي الجمع بين كل ذلك أو التنزّه عنه ـ فيصحّ في حقّه كل ذلك حال تنزّهه عن الجميع. فنسبة كل ذلك إليه وغيره وسلبُه عنه على السواء؛ ليس أحد الأمرين بأولى من الآخر.

وكما أنّ المنزّه بالتنزيه العقلي ناقص المعرفة ـ لكونه مقيّداً للمطلق ومحدّداً لما لا حدّ له ـ فكذلك المشبّه من غير تنزيه غالط، لأنّ التشبيه تقييد وتحديد أيضاً للمطلق ـ الذي لا حدّ له يقيّده ويحصره. وذلك لأنّ المشبّه يشبّهه تعالى بالجسمانيات ويحصره فيها، والمنزّه ينزّهه عنها كذلك. فكل واحد منهما يقيّده إذن بمفهومه ويحدّده بمعلومه. وحقيقته تعالى تقتضي الإطلاق واللاحصر.

لا تقل دارُها بشرقيّ نجد   كلُّ نجدٍ للعامرية دار
ولها منزل على كلّ ماء   وعلى كلّ دِمْنة آثار

قال الشيخ رضي الله عنه:

فإن قلتَ بالتنزيه كنتَ مقيّداً   وإن قلتَ بالتشبيه كنت محدّداً
وإن قلتَ بالأمرين كنتَ مسدّداً   وكنتَ إماماً في المعارف سيّداً

قال قدوة المحقّقين الشيخ صدر الدين قونيوي رضي الله عنه في كتاب مفتاح الغيب باعتبار مرتبة التنزيه: «كل ما يُدرَك في الأعيان ويشهد من الأكوان بأيّ وجه أدركه الإنسان وفي أيّ حضرة حصل الشهود ـ ما عدا الإدراك المتعلّق بالمعاني المجرّدة والحقائق في حضرة عينها بطريق الكشف، ولذلك قلتُ: «في الأعيان»، أي ما أدرك في مظهرٍ ما، كان ما كان ـ فإنّما ذلك المُدرَك ألوان وأضواء وسطوح مختلفة الكيفية، متفاوتة الكميّة، أو أمثلتها تظهر في عالم المثال المتّصل بنشأة الإنسان أو المنفصل عنه من وجه على نحوٍ ما في الخارج أو ما مفرداته في الخارج. وكثرة الجميع محسوسة، والأحدية فيها معقولة أو محدوسة. وكل ذلك أحكام الوجود ـ أو قل: «صور نسب علمه»، أو «صفات لازمة له من حيث اقترانه بكل عين موجود بسرّ ظهوره فيها وبها ولها وبحسبها»، كيف شئت وأطلقت ـ ليس هو الوجود، فإنّ الوجود واحد، ولا يُدرَك بسواه من حيث ما يغايره».

وقال في تفسير الفاتحة باعتبار مرتبة التشبيه: «كل ما يُرى ويدرك بأي نوع كان من أنواع الإدراك، فهو حق ظاهر بحسب شأن من شؤونه القاضية بتنوّعه وتعدّده ظاهراً من حيث المدارك، التي هي أحكام تلك الشؤون، مع كمال أحديته في نفسه، أعني الأحدية التي هي منبع لكل وحدة وكثرة وبساطة وتركيب وظهور وبطون. فافهم».

(واعلم أن) الطريق **(الحق الذي طلب)** الله سبحانه بمثل قوله: «أحْبَبْتُ» أو

وصفه. فلا يتعدّاه عقل. وقبل ورود الشرائع، فالعلم به سبحانه تنزيهه عن سمات الحدوث.

«أردتُ أن أعرف، فخلقت الخلق»(1)، (أن يعرفوه) به (هو ما جاءت به ألسنة الشرائع) المُنزلة على الرسل صلوات الله عليهم أجمعين ـ كما يشير إليه قوله، «وتعرّفتُ إليهم»، أي بألسنة الشرائع، «فعرفوني»، أي على ما عرّفتهم فيما تعرّفتُ إليهم ـ (في وصفه) الجامع بين التنزيه والتشبيه؛ لأنّه تعالى نزّه وشبّه وجمع بينهما في آية واحدة، فقال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، فنزّه، ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فشبّه. وهو جمع بينهما. بل في نصف هذه الآية ـ وهو قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ـ جمع بين التنزيه والتشبيه على قول من يقول: «إنّ الكاف غير زائدة»، فإنّ فيه نفي مماثلة الأشياء لمثله. فمثله المنزَّه، وهو إثبات للمثل المنزّه. وهو عين التشبيه في نفس التنزيه، بمعنى أنّ المثل إذا نُزّه، فبالأولى أن يكون الحق منزّهاً عن كل ما يُنزّه عنه مثلُه، لأنّ تنزيه المثل المثبت في هذه الآية موجب لتنزيهه بالأحرى والأحق.

وكذلك النصف الثاني: فإنّه صريح في التشبيه، ولكنّه في التحقيق وتدقيق النظر الدقيق عين التنزيه الحقيقي في صورة التشبيه، لأنّ قوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، يفيد تخصيصه بإثبات السميعية والبصيرية، بمعنى أنّه لا سميع ولا بصير في الحقيقة إلاّ هو. فهو السميع بعين سمع كل سميع والبصيرُ بعين بصر كل بصير. فهو تنزيهه تعالى عن أن يشاركه غيرُه في السمع والبصر. وهو حقيقة تنزيه المحقّقين.

(فلا يتعداه)، أي لا يتجاوز ما جاءت به ألسنة الشرائع في وصفه تعالى، (عقل) منوّر وفهم كامل. بل يؤمن به على الوجه الذي أراده الله من غير تأويل بفكره. فتنزيهه الفكري يجب أن يكون مطابقاً لما أنزله على ألسنة الرسل صلوات الله عليهم وفي كتبه المنزلة عليهم؛ وإلاّ، فهو منزّه عن تنزيه العقول البشرية بأفكارها، فإنّ العقول المتعيّنة في القوى المزاجية المقيّدة الجزئية مقيّدة جزئية كذلك بحسبها ـ وأنّى للمقيّد الجزئي أن يدرك الحقائق المجرّدة المطلقة من حيث هي كذلك إلاّ أن ينطلق عن قيودها، أو يتقيّد المطلقاتُ بحسب شهودها ووجودها؟

قد عُلم ممّا ذُكر أنّ معرفة الحق سبحانه بعد ورود الشرائع وإرسال الرسل إنّما هي بالجمع بين التنزيه والتشبيه على وجه يطابق ما جاءت به الشرائع. وأمّا قبل ورود الشرائع وأخذ العلم والمعرفة منها، (فالعلم به سبحانه تنزيهه عن سمات الحدوث)

---

(1) يشير إلى الحديث الشريف الذي أورده العجلوني في كشف الخفاء برقم (٢٠١٦) [٢/ ١٧٣].

فالعارف صاحب معرفتين: معرفة قبل ورود الشرائع ومعرفة تلقّاها من الشارع. ولكنّ شرطها أن يردّ علم ما جاءت به إلى الله سبحانه. فإن كشف له عن العلم بذلك، فذلك من باب العطاء الإلهي الذاتي، وقد تقدّم في شيث.

والتركيب والافتقار. وهو التنزيه المشهور عقلاً، ولا يتجاوزه العقلُ بمقتضى فكره أصلاً.

(فالعارف) حقيقةً **(صاحب معرفتين)**: إحديهما **(معرفة)** يقتضيها العقل والدليل **(قبل ورود الشرائع)** وأخذ العلم والمعرفة منها. وثانيتهما **(معرفة تلقاها)** العارف وقَبِلَها من قِبَل **(الشارع)**. **(ولكن شرطها)**، أي شرط المعرفة المأخوذة من الشارع، **(أن يرد)** العارفُ **(علم ما جاءت)** الشرائع **(به)** عن الدليل العقلي **(إلى الله سبحانه)** ويؤمن به وبكل ما جاءت به الشرائع على الوجه الذي أراده الله سبحانه، من غير تأويل بفكره ولا تحكّم على ذلك برأيه وأمره، لأن الشرائع إنّما أنزلها الله سبحانه لعدم استقلال العقول البشرية بإدراك الحقائق على ما هي عليه في علم الله سبحانه.

(فإن كشف) الله سبحانه **(له)**، أي للعارف، **(عن العلم بذلك)**، أي بما جاءت به الشرائع، ووهبه علماً بمراده من الأوضاع الشرعية ومَنَحه اطّلاعاً على حكمه من الأحكام الدينية الأصلية والفرعية بالإخبارات الإلهية ـ التي يحيلها العقلُ بقوّته الفكرية ـ **(فذلك)** الكشف والاطّلاع **(من باب العطاء الإلهي)** والفيض الرحماني **(الذاتي)**. وقيد «الذاتي» لم يوجد في بعض النسخ. وقد تقدم بيان العطاء الإلهي وأقسامه في فص شيث عليه السلام؛ فمن أراد الوقوف عليه، فليرجع إليه.

اعلم أنّ المعرفة الحاصلة للعقلاء توجب باتّفاقهم وتقتضي بإجماعهم وإطباقهم تنزيهَ الحق سبحانه عن صفات المحدثات والجسمانيات وسلبَ النقائص عن جنابه ونفيَ النعوت الكونية الحدوثية عنه. فالعقول مطبقة على ذلك. ولو كان المراد الإلهي من معرفته هذا القدر، لكان بالعقول استغناء عن إنزال الشرائع والكتب وإظهار المعجزات والآيات لأهل الحجب. ولكنّ الحق سبحانه وتعالى غني عن تنزيه العقول بمقتضى أفكارها المقيّدة بالقوى الجزئية المزاجية ويتعالى عن إدراكها ما لم تتّصل بالعقول الكلية. فاحتاجت من حيث هي كذلك في معرفته الحقيقية إلى اعتناء ربّاني وإلقاء رحماني يهبها استعداداً لمعرفة ما لا يستقلّ العقولُ البشرية بإدراكه مع قطع النظر عن الفيض الإلهي. فلمّا جاءت ألسنة الشرائع بالتنزيه والتشبيه والجمع بينهما، كان الجنوحُ إلى أحدهما دون الآخر باستحسان فكري تقييداً أو تحديداً للحق بمقتضى الفكر والعقل من التنزيه عن شيء أو أشياء أو التشبيه بشيء أو أشياء. بل مقتضى

العقل المنصف المتّصف بصفة نصفة أن يؤمن بكل ما وردت به الشرائع على الوجه المراد للحق من غير جزم بتأويل معيّن ولا جنوح إلى ظاهر المفهوم العامّ، مقيّداً بذلك، ولا عدول إلى ما يخرجه عن ظاهر المفهوم من كل وجه، محدّداً لذلك.

ولكنّ الأحق والأولى أن نأخذ القضية شرطيةً، فنقول، إن شاء الحق سبحانه، ظهر في كل صورة؛ وإن لم يشأ، لم تنضف إليه صورة. بل الحق أنّ الحق منزّه في عين التشبيه ومطلق عن التقيّد والحصر في التشبيه والتنزيه. وذلك لأنّ التنزيه عن سمات الجسمانيات وصفات المتحيّزات تشبيه استلزامي وتقييد تضمّني بالمجرّدات العرية عن صفات الجسمانيات من العقول والنفوس ـ التي هي عرية عن سمات المتحيّزات، برية عن أحكام الظلمانيات. وإن نَزَّهَ الحقَّ أيضاً منزّه عن الجواهر العقلية والأرواح العلية والنفوس الكلية، فذلك أيضاً تشبيه معنوي بالمعاني المجرّدة عن الصور العقلية والنسب الروحانية والنفسانية. وإن نزّه عن كل ذلك، فذلك أيضاً إلحاق للحق بالعدم، إذ الموجودات المتحقّقة الوجود والحقائق المشهودة على النحو المعهود منحصرة في هذه الأقسام الثلاثة؛ والخارج عنها تحكّم وهمي وتوهّم تخيّلي، لا علمي؛ وذلك أيضاً تحديد عدمي بعدمات لا تتناهى. وعلى كل حال، فهو تحديد وتقييد.

وذلك تنزيه ليس له في التحقيق وجه سديد، وحقيقة الحق المطلق تأباه وتنافيه. ولا سيّما وقد نزلت الشرائع بحسب فهم المخاطب على العموم، ولا يسوغ أن يخاطب الحقُّ عبيدَه بما يخرج عن ظاهر المفهوم. فكما أُمِرنا أن نكلّم الناس بقدر عقولهم، فلا يخاطبهم أيضاً كذلك إلاّ بمقتضى مفهومهم ومعقولهم. ولو لم يكن المفهوم العامّ معتبراً من كل وجه، لكان ساقطاً، وكانت الإخبارات كلها مرموزةً. وذلك تدليس، والحق تعالى يجلّ عن ذلك. فيجب الإيمان بكل ما أخبر به من غير تحكّم عقلي ولا تأويل فكري، إذ لا ﴿يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧].

وحيث أقرّت العقول بالعجز عن إدراك الحقائق، فعجزها عن إدراك حقيقة الحق أحق؛ فلا طريق لعقل عاقل ولا وجه لفكر مفكّر أن يتحكّم على الذات الإلهية بإثبات أمر لها أو سلب حكم عنها إلاّ بإخباره عن نفسه، فإنّ الذات المطلقة غير منضبطة في علم عقلي ولا مدركة بفهم فكري، ولا سيّما لا وجه للحكم بأمر على أمر إلاّ بإدراك المحكوم به وبالمحكوم عليه وبالحكم حقيقةً وبحقيقة النسبة بينهما. وهذا مقرّر عقلاً وكشفاً وإيماناً؛ فليس لأحد أن يتحكّم بفكره على إخبارات الحق عن نفسه ويأوّلها على ما يوافق غرضه ويلائم هواه؛ فإنّ الإخبارات الإلهية مهما لم يرد فيها نصٌّ بتعيين وجه وتخصيص حكم، فهي متضمّنة جميع المفهومات المحتملة فيها من غير تعيين

مفهوم دون مفهوم. وهي إنّما تنزل في العموم على المفهوم الأوّل وفي الخصوص على كل مفهوم يفهمه الخاصّةُ من تلك العبارة. والحق إنّما ذكر تلك العبارة عالماً بجميع المفهومات، محيطاً بها. وجميعها مراد له بالنسبة إلى كل فاهم؛ ولكن بشرط الدلالة اللفظية بجميع وجوه الدلالة المذكورة على جميع الوجوه المفهومة عنها في الوضع العربي أو غيره، أيّ لغة كانت تلك الإخبارات بها؛ لأنّ للحق ظهوراً في كل مفهوم ومعلوم وملفوظ ومرقوم، وفي كل موجودٍ موجود، سواء كان من عالم الأمر أو من عالم الخلق أو من عالم الجمع. فهو الظاهر في الكل بالكل، وهو عين الكل والجزء وكلُّ الكل. فهو الظاهر في كل مفهوم بحسبه، غير منحصر فيه ولا في غيره من المفهومات. وهو الباطن عن كل فهم ومفهوم، إلا من رزقه الله تعالى فهمَ الأمر على ما هو عليه: وهو أن يرى أنّ العالم صورة الحق، وهوية العالم هوية الاسم «الظاهر»، وصورة العالم هو الاسم «الظاهر»، وهوية العالم هو الاسم «الباطن». وهو من حيث هو المطلق عن التقييد بالظاهر والباطن والحصر في الجمع بينهما: وهو الغير المتعيّن المطلق مطلقاً في عين تعيّنه بعين كل عين من أعيان العالم. فافهم. والله الملهم.

[٤] فص حكمة قدوسية في كلمة إدريسية

العلوّ علوّان: علوّ مكان، مثل قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾، والعماء والسماء؛ وعلو مكانة: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾.

---

[٤] فص حكمة قدوسية في كلمة إدريسية

إنّما ذكر الشيخ رضي الله عنه إدريس بعد نوح لمناسبة مخصوصة بينهما من حيث أنّ الصفة القدّوسية تلي الصفة السبّوحية في المعنى والمرتبة: فإنّ «السبّوح» هو المبرّأ المنزّه عن أن يلمّ به نقص، و«القدّوس» هو الطاهر المقدّس عمّا يُتوهم فيه من إمكان تطرّق نقصٍ ما إليه يشينه.

وأمّا سرّ اختصاص هذه الصفة بإدريس، فلأجل أنّ الكمال الذي حصل له إنّما كان بطريق التقديس. وهو تروحنه وانسلاخه عن الكدورات الطبيعية والنقائص العارضة له من المزاج العنصري.

ولمّا نزل فيه عليه السلام أنّه رُفع مكاناً علياً، وكان العلوّ على قسمين، أشار رضي الله عنه إليهما بقوله، **(العلو)**، أي العلوّ المتفاهم لجمهور الخلائق، **(علوان)**:

أحدهما **(علو مكان)**. وما يقتضي نسبةَ العلوّ المكاني إليه سبحانه هو **(مثل قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾)** [طه: ٥]، فإنّ العرش أعلى الأماكن، وهو مستوٍ عليه بحسب ظهوره فيه. **(و)**مثل **(العماء)** المذكور في قوله ﷺ: «كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء»[١]، في جواب الأعرابي حيث قال: «أين كان ربّنا قبل أن يخلق خلقه؟»[١]. **(و)**مثل **(السماء)** المذكور في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٞ﴾ [الزخرف: ٨٤]، وفي الحديث الوارد بنزوله سبحانه كلّ ليلة إلى السماء الدنيا[٢].

---

(١) رواه ابن حبان في صحيحه، ذكر الأخبار عما كان الله فيه قبل خلقه السموات والأرض، حديث رقم (٦١٤١) [٨/١٤]. وابن ماجة في سننه، باب فيما أنكرت الجهمية، حديث رقم (١٨٢) [١/ ٦٤]. ورواه غيرهما.

(٢) يشير إلى قول النبي ﷺ: «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر يقول من يدعوني فأستجيب له من يسألني فأعطيه من يستغفرني فأغفر له» صحيح البخاري، باب إذا نام ولم يصل بال الشيطان. . ، حديث رقم (١٠٩٤) [١/ ٣٨٤] و(صحيح مسلم، باب في الليل ساعة مستجاب فيها الدعاء، حديث رقم (٧٥٨) [٧٥٨] والحديث رواه غير البخاري ومسلم.

والناس بين علم وعمل. فالعمل للمكان، والعلم للمكانة.

(و)ثانيهما (**علو مكانة**)، أي مرتبة. وما يقتضي نسبة علوّ المكانة إليه قوله: (﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾) [القصص: ٨٨]، وقوله: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُ﴾ [هود: ١٢٣]، وقوله: ﴿أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ﴾ [النمل: ٦٣]؛ إذ البقاء مع هلاك الأشياء وكونه مرجع الأمور والانفراد بالإلهية منزلة عظيمة ومكانة رفيعة، لا يمكن أن تكون فوقها مرتبة. وقد يخص علوّ المكانة بولاة الأمر ـ كالسلطان والحكّام والوزراء والقضاة ـ وكل ذي منصب. ويُسمّى ما عدا ذلك بـ «العلوّ الصفاتي»، كعلوّ العلماء على غيرهم بسبب صفة العلم. والأوّل في معرض الزوال بخلاف الثاني.

ثمّ اعلم أنّ نسبة العلوّين المكاني والمرتبي إليه سبحانه إنّما هي بحسب المراتب والمظاهر والأسماء والصفات. وأمّا بحسب الذات، فهو منزّه عنهما. أما تنزّهه عن العلوّ المكاني، فواضح لعدم تحيّزه. وأما التنزّه عن علوّ المكانة، فلأنّ كل عليّ بمكانة، فإنه يتقيّد بها؛ وإنّ علوّه إنّما يثبت فيها من حيث هي لا غير. وهو سبحانه يتعالى عن ذلك. فلا اشتراك بين الحق سبحانه وبين غيره فيما يفهمه الجمهورُ من العلوّ. ولذلك قال سبحانه: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١]، بمعنى أنه متى أضيف العلوّ إلى الحق بحسب معتقدهم، فالحق أعلى من ذلك. والسر فيه أنّ الحق في كل متعيّن غير متعيّن. فكما ينتفي عنه الإشارةُ الحسّيّة، ينتفي عنه الإشارة العقلية. فتقدّس عمّا يُتوهّم فيه من الاشتراك بسبب المفهوم من المعية حيث أخبر أنّه تعالى مع كل شيء، مع أنّ الأشياء لا تخلو عن أحد العلوّين. فهو سبحانه مقدّس عن مفهوم الجمهور من العلوين، منزّه عنه. فعلوّه حيازتُه الكمالَ المستوعبَ كلَّ وصفٍ وعدمُ تنزّهه عمّا يقتضيه ذاتُه من حيث إحاطتها واتّسامُ كل وصف بصفة الكمال من حيث إضافة ذلك الوصف إليه. فاعلم ذلك؛ تعرف سرَّ العلوّ الحقيقي الذاتي اللائق إضافته إلى الحق وتنزّهه عن العلوين المفهومين للجمهور المضافين إلى الغير.

(**والناس**) موصوفون بالعلوّين، لأنهم دائرون (**بين علم**) بالله (**وعمل**) له سبحانه. فبعضهم يترقّون في مراتب العلم بالله، كالعارفين؛ وبعضهم يتدرّجون في درجات العمل، كالعبّاد والزهّاد؛ وبعضهم يجمعون بينهما، كالكمّل. (**فالعمل**) الصالح الخالص (**للمكان**) العلي، يعني أنه يُثمر العلوَّ المكاني، كالجنّة ودرجاتها. (**والعلم**) بالله (**للمكانة**) العلية، فإنّه يوجب العلوَّ في مراتب القرب إلى الله سبحانه. وذلك لأنّ المكانة للروح، كما أنّ المكان للجسم. والعلم روح العمل، والعمل جسده. فاقتضى كلٌّ منهما بحسب المناسبة ما يشبهه ويماثله. فعلوّ المكانة للعالِم، وعلوّ المكان للعامل؛ ومن جمع بينهما، فله العلوّان.

وأمّا علوّ المفاضلة، فقوله: ﴿وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ﴾. فهذا راجع إلى تجلّيه سبحانه في مظاهره، فهو سبحانه في تجلٍّ ما أعلى منه في تجلّ آخر، مثل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ ومثل ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ ومثل «جعت، فلم تطعمني».

وإلى هذا أشار الشيخ رضي الله عنه بقوله،

(**وأما علو المفاضلة**)، أي العلوّ الإضافي الذي تكون لبعض العالين فيه فضيلة على بعض، فقوله، أي فما يقتضي نسبتَه إلى الحق سبحانه قوله تعالى: (﴿وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ﴾) [محمد: ٣٥]، حيث أثبت الأعلوية للمخاطبين وأخبر أنّه معهم في هذه الأعلوية، فيلزم إثبات الأعلوية له سبحانه. (**فهذا**) العلوّ، أي علوّ المفاضلة، (**راجع إلى تجليه سبحانه**) وظهوره (**في مظاهره**) المتكثّرة المتفاضلة، لا إلى أحدية ذاته. (**فهو سبحانه في تجل ما**) من تجلّياته (**أعلى منه في تجل آخر**) منها. فإذا تجلّى بصفة التنزيه مثلاً، (**مثل**) قوله: (﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾) [الشورى: ١١]، فهو أعلى منه إذا تجلّى بصفة التشبيه. وفي التجلّي بصفة التشبيه إذا تجلّى بالصفات الكمالية، فهو أعلى منه إذا تجلّى بغيرها بحسب الظاهر: (و)الأوّل (**مثل**) قوله: (﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾) [طه: ٤٦]، حيث تجلّى بصفتي السمع والبصر، اللذين هما من الصفات الكمالية؛ (و)الثاني (**مثل**) قوله: (**«جعت، فلم تطعمني»**)[1]، حيث تجلّى بصفة الجوع، التي هي من الصفات الغير الكمالية. فظهر أنّ علوّ المفاضلة له سبحانه إنّما هو باعتبار كثرة التجلّيات والاعتبارات، لا باعتبار أحدية الذات، وأنّ في مرتبة الأحدية ليس إلا العلوّ الذاتي الحقيقي، لا الإضافي.

لا ينافي ظهورُه في الأشياء وتعيّنُه وتقيّدُه بها وبأحكامها من حيث هي وحدتَه وإطلاقَه عن القيود، ولا غناه بذاته عن جميع ما وُصف بالوجود. بل هو سبحانه الجامع بين ما تماثل من الحقائق وتخالف من وجه، فيأتلف؛ وبين ما تنافر وتباين، فيختلف، بتجلّيه الوجودي. ظهرت الخفيات، وتنزّل من الغيب إلى الشهادة البركاتُ. إذا شاء، ظهر في كل صورة؛ وإن لم يشأ، لا ينضاف إليه صورة.

---

(١) يشير إلى ما جاء في الحديث القدسي ونصه: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله عز وجل يقول يوم القيامة يا بن آدم مرضت فلم تعدني قال يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين قال أما علمت أن عبدي فلاناً مرض فلم تعده أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده يا بن آدم استطعمتك فلم تطعمني قال يا رب وكيف أطعمك وأنت رب العالمين قال أما علمت أنه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقني قال يا رب كيف أسقيك وأنت رب العالمين قال استسقاك عبدي فلان فلم تسقه أما إنك لو سقيته وجدت ذلك عندي».

[٥] فص حكمة مهيمية في كلمة إبراهيمية

[٥] فص حكمة مهيمية في كلمة إبراهيمية

«الهيمان» شدّة العشق. وهو صفة تقتضي عدم انحياز صاحبها إلى جهة بعينها - بل إلى المحبوب في أيّة جهة كان، لا على التعيين - وعدم امتياز صاحبها بصفة مخصوصة تقيّده.

وهذه المرتبة تحققت أوّلاً في الأرواح العالية المهيّمة: تجلّى لهم الحق سبحانه في جلال جماله، فهاموا فيه وغابوا عن أنفسهم، فلا يعرفونها ولا غير الحق؛ وغلب على خلقيّتهم حقّيّةُ التجلّي، فاستغرقهم واستهلكهم؛ وثانياً من كمّل الأنبياء في إبراهيم عليه السلام، حيث غلب عليه محبّةُ الحق حتّى تبرّأ عن أبيه في الحق وعن قومه وذبح ابنَه في سبيل الله وخرج عن جميع ما له مع كثرته المشهورة لله. وأيضاً من شدّة المحبّة جعل يطلبه في مظاهر الكواكب لظهور النورية فيها، ومن غلبة الهيمان قال: ﴿لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الأنعام: ٧٧]، أي الحائرين في جمال الحق. وعند كمال الهيمان فني عن نفسه، وتجلّى له الحق، فبقي بالحق في مقام الجمع والفرق. وأدركه في مظاهر سموات الأرواح وأرض الأجسام والأشباح، فقال: ﴿إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [الأنعام: ٧٩] بتجلّيه الوجودي عليها وسريان ذاته فيها ﴿حَنِيفًا﴾ [الأنعام: ٧٩] مسلماً فانياً عن الأفعال والصفات والذات في أفعاله وصفاته وذاته، ﴿وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٩] المثبتين للغير، لوجداني الذاتَ الإلهية في صور جميع الأكوان بالكشف والعيان.

قد ظهر ممّا سلف وجه اختصاص حكمة التهييم بكلمة إبراهيم. وإنّما قرنها بالحكمة القدّوسية لأنّه وجب أن يذكر بعد الصفات التنزيهية السلبية أحكام الصفات الثبوتية ومراتبها وأوّل مظاهرها الإنسانية لتكميل مرتبة المعرفة بالذات، فإنّ السلوب لا تفيد معرفةً تامّة أصلاً. وكان الخليل عليه السلام أوّلَ مرآة ظهرت بها أحكامُ الصفات الإلهية الثبوتية وأوّلَ من حاز التخلّق بها. فله أوّلية الظهور بالصفات الإلهيّة الثبوتيّة، بمعنى أنّه بحقيقته كسا الذات بالصفات. ولهذه المناسبة ورد في الصحيح، «إنّ أوّل من يُكسى من الخلق يوم القيامة إبراهيم»، لأنّه الجزاء الوفاق.

لا بدّ من إثبات عين العبد. وحينئذ يصحّ أن يكون الحقّ سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله. فعمّ قواه وجوارحه بهويّته على المعنى الذي يليق به سبحانه. وهذه

ولمّا كان الخليل عليه السلام متحقّقاً بالفناء في الحق سبحانه، وكان لمتوهّم أن يتوهّم أنّ الفاني لا شيء محض، واللاشيء يستحيل أن يتّصف بالصفات الثبوتية - فكيف يتّصف الخليل عليه السلام بالصفات الإلهية الثبوتية؟ - دفعه الشيخ رضي الله عنه بقوله، **(لا بد)**، أي في مقام الفناء في الله، **(من إثبات عين العبد)** الفاني فيه وذاته، إذ ليس المراد بـ «الفناء» هٰهنا انعدام عين العبد مطلقاً؛ بل المراد منه فناء جهة البشرية في الجهة الربّانية، إذ لكل عبدٍ جهة من الحضرة الإلهية، هي المشار إليها بقوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ [البقرة: ١٤٨]. وذلك لا يحصل إلاّ بالتوجّه التامّ إلى جناب الحق المطلق سبحانه، إذ به تقوى جهة حقّيّته، فتغلب جهةَ خلقيته إلى أن تقهرها وتفنيها، كالقطعة من الفحم المجاورة للنار: فإنّها بسبب المجاورة والاستعداد لقبول النارية والقابلية المختفية فيها تشتعل قليلاً قليلاً إلى أن تصير ناراً، فيحصل منها ما يحصل من النار من الإحراق والإنضاج والإضاءة وغيرها. وقبل الاشتعال كانت مظلمةً كدرةً باردةً. وذلك التوجّه لا يمكن إلا بالمحبّة الذاتية الكامنة في العبد. وظهورها لا يكون إلاّ بالاجتناب عمّا يضادّها ويناقضها، وهو التقوى ممّا عداها. فالمحبّة هي المركب، والزاد التقوى. وهذا الفناء موجب لأن يتعيّن العبد بتعيّنات حقّانية وصفات ربّانية، وهو البقاء بالحق؛ فلا يرتفع التعيّن منه مطلقاً.

(وحينئذ)، أي وحين إذ أثبت عينُ العبد حال الفناء في الله، وبقي ببقائه سبحانه ولم ينعدم مطلقاً، **(يصح أن)** ينضاف إليه الأمورُ، **(ويكون الحق سمعه)** الذي به يسمع **(وبصره)** الذي به يبصر **(ولسانه)** الذي به ينطق ويده التي بها يبطش **(ورجله)** التي بها يمشي. **(فعم)** الحقُّ سبحانه وتعالى **(قواه)**، أي قوى العبد الظاهرة والباطنة، **(وجوارحه)** وأعضاءه البدنية **(بهويته)** السارية في الموجودات كلها **(على المعنى الذي يليق)** ذلك المعنى! **(به سبحانه)**.

يشير رضي الله عنه إلى ما يخطر لبعض المحجوبين أنّ الحق تعالى، إذا كان عين سمع أو بصر أو غير ذلك، كان محدوداً بحدّه، وهو غير محدود. فنبّه على أنّ عموم الحق قوى العبد وجوارحه إنّما يكون على وجه يليق به سبحانه، وهو أن يحيط بالكل ويستغرق الكلَّ غيرَ منحصر في الكل. لم يغادر صغيرةً ولا كبيرةً إلاّ أحصاها بعينه، فكان عينها، ولم يتعيّن في عين على التعيين. فلم يتحدّد بحد مخصوص على التخصيص والتمييز؛ فلم يدركه حدّ، ولم يبلغه حصر. وإن كان محدوداً بكل حد،

نتيجة حبّ النوافل.

وأمّا حبّ الفرائض، فهو أن يسمع الحقّ بك ويبصر بك. والنوافل، فهو أن تسمع به وتبصر به. فتدرك بالنوافل على قدر استعداد المحل؛ ويدرك بالفرائض كلّ مدرك. فافهم.

فإنّه غير محصور في ذلك. فافهم، إن شاء الله العزيز.

(**وهذه**)، أي كون الحق سمعَ العبد وبصره وعمومه سائر قواه وجوارحه، (**نتيجة حب النوافل**) وقربها في السير المحبّى وتقدّم السلوك على الجذبة وسبق الفناء على البقاء، حيث يتجلّى الحقُّ بالاسم «الباطن» ويكون آلة لإدراك العبد المتجلّى له.

(**وأما حب الفرائض**) وقربها، أي نتيجتهما في السير المحبوبي وتأخر السلوك عن الجذبة وتقدّم البقاء الأصلي على الفناء، حيث يتجلّى الحقُّ سبحانه بالاسم «الظاهر»، ويكون العبدُ المتجلّى له آلةً لإدراك الحق المتجلّي، (**فهو أن يسمع الحق بك**) على أن يكون المدرِكُ هو الحق سبحانه، وأنت آلة لإدراكه، (**ويبصر بك**) كذلك. وأمّا حب (**النوافل، فهو**)، أي نتيجته، (**أن تسمع به وتبصر به**) على أن يكون الحقُّ سبحانه آلةً لإدراكك على عكس قرب الفرائض.

اعلم أنّ الوجود الحق هو الأصل الواجب وهو الفرض؛ ووجود العالم ـ وهو العبد ـ نفل وفرع عليه. فإذا ظهر الحق، خفي فيه العبد. فكان العبد سمعَ الحق وبصره وسائر قواه وجوارحه، كما قال ﷺ: «إنّ الله قال على لسان عبده: «سمع الله لمن حمده»». «هذه يد الله»، واليد يد محمّد ﷺ. وكذلك هو الرامي حقيقةً في ﴿إِذْ رَمَيْتَ﴾ [الأنفال: ١٧]. فيده يد الحق. وهو الرامي لنفيه الرمي عن محمّد ﷺ في قوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ﴾ [الأنفال: ١٧]، وإثباته الرمي للحق سبحانه بقوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧]. هذا قرب الفرائض.

وأمّا قرب النوافل، فهو كون الحق سبحانه محمولاً في إنّيّة العبد، مستوراً باطناً فيه. فهو سمع العبد وبصره ولسانه وسائر قواه.

اعلم أنّ مراتب القرب ـ التي هي العلّة الغائية لرفع الموانع من وجهي العناية بالجذبة والهداية بالسلوك ـ منحصرة في رتب أربع: أولها رتبة المحبّة المترتّبة على الجذبة المعنية بقوله: «ما تقرّب أحد أحبَّ إليّ من أداءِ ما افترضتُه عليه»، أو على السلوك المعنية بقوله: «ولا يزال العبدُ يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أحبّه». والثانية رتبة التوحيد المبنية على المحبّة المعنية بقوله: «فإذا أحببتُه، كنتُ سمعه وبصره». والثالثة رتبة المعرفة المعنية بقوله: «فبي يسمع وبي يبصر وبي يعقل»، المعبّر عنها في لسان

القوم بـ «مقام البقاء بعد الفناء». والرابعة رتبة التحقيق، وهي رتبة الخلافة والكمال المشتملة على الجميع، الجامعة بين البداية والنهاية وأحكامهما وأحكام الجمع والتفرقة والوحدة والكثرة والحقّيّة والخلقيّة والقيد والإطلاق عن حضور من غير غيبة ويقين بلا ريبة. ثمّ فوق كل ذلك طور الأكملية المختصّة بالحضرة المحمّدية ﷺ.

(فتدرك) أنت **(بالنوافل)**، أي بسبب القرب الحاصل منها حيث كان الحقُّ سبحانه آلةً لإدراكك، على **(قدر استعداد المحل)**، الذي هو أنت لتجلّي الحق فيه بصفة السمع والبصر وغيرهما، فإنّ تجلّيه سبحانه بأيّ صفة كان ليس إلاّ بمقدار استعداد المتجلّى له، لا على ما هو عليه في حدّ ذاته؛ فإنّ ذلك لا يسعه مجلى، ولا يضبطه مظهر. كيف؟ ولو لم يكن الأمر كذلك، لزم أن يكون كينونةُ الحق سمعَ عبده وبصره وعقله واقعةً على نحوِ ما هو الحق عليه في نفسه؛ فيرى العبدُ إذن كل مبصر ويسمع كل مسموع سمعه الحقُّ وأبصره. ولزم أيضاً أن يعقل كلَّ ما عقله الحق وعلى نحوِ ما عقله. ومن جملة ذلك، بل الأجل من كل ذلك، عقله سبحانه ذاته على ما هي عليه، ورؤيته لها كذلك، وسماعه كلامَها وكلام سواها أيضاً كذلك. وهذا غير واقع لمن صح له ما ذكرنا ولمن تحقّق بأعلى المراتب وأشرف الدرجات. فما الظن بمن دونه؟

(ويدرك) الحق سبحانه بك حيث تكون آلةً له سبحانه **(بالفرائض)**، أي بسبب القرب الحاصل منها. وفي بعض النسخ «وتدرك» بصيغة الخطاب، وحينئذ يكون من قبيل إسناد الفعل إلى الآلة، أي يدرك الحق بك، أو تدرك أنت حيث تكون آلةً لإدراكه **(كل مدرك)** من غير اختصاص بشيء دون شيء؛ لأن المدرِك حينئذ هو الحق سبحانه، فيسري حكمُ إحاطته إلى الآلة. قال الشيخ رضي الله عنه: «إذا كنتَ مع الحق أينما كان كهو معك أينما كنت، فأنت الرجل». وهذا من قرب الفرائض. ولا يخفى عليك أنّ تلك الإحاطة الإدراكية لا يمكن وقوعُها إلا بالتدريج والقوّة، لا دفعةً وبالفعل، لما مرّ آنفاً. **(فافهم)**، فإنّه دقيق وبالتأمّل حقيق. والله ولي الهداية والتوفيق.

[٦] فص حكمة حقية في كلمة إسحاقية

اعلم أنّ حضرة الخيال هي الحضرة الجامعة الشاملة لكلّ شيء وغير شيء. فلها على الكلّ حكم التصوير. وهي كلّها صدق وتنقسم قسمين: قسم مطابق لما

---

[٦] فص حكمة حقية في كلمة إسحاقية

لمّا كان أخصُّ أحكام الصفات السلبية سلبَ الكثرة عن وحدة الحق سبحانه، كانت الموجودات الصادرة عن الحق من حيثية الصفات السلبية التنزيهية أقربَها نسبةً إلى الوحدة وأبعدها من مرتبة الظهور، وهي الأرواح، بخلاف الصفات الثبوتية: فإنّه يجب أن تكون الموجوداتُ الصادرة عن الحق من حيثها أقربَ نسبةً إلى الظهور وأتمّ تحققاً به. وقد سبق أنّ أوّل حامل وظاهر بأحكام الصفات الثبوتية الخليل عليه السلام. فلزم أن يظهر في ولده ـ الذي هو نتيجته ـ حكم عالم المثال، الذي إذا اعتُبر مطابقتُه للواقع، يسمّى «حقاً». فلذلك وُصفت تلك الحكمة بـ «الحقّية»، واختصّت الحكمة الحقية بالكلمة الإسحاقية، وقُرن فصّها بالفص الإبراهيمي.

(**اعلم أن حضرة الخيال**)، يعني المرتبة الجامعة للصور المرتسمة في القوّة المتخيّلة المتّصلة بنشأة الإنسان وأيّ متخيّل كان ـ ويُسمّى «مثالاً مقيّداً» أيضاً، كما يسمّى عالم المثال «خيالاً مطلقاً»؛ ونسبتها إلى حضرة المثال نسبة الجداول إلى النهر العظيم الذي منه تفرّعت ـ (**هي الحضرة الجامعة الشاملة لكل شيء**) موجود في الخارج (و)لكل (**غير شيء**) موجود فيه، يعني الموجودات والمعدومات كلها. (**فلها**)، أي لحضرة الخيال، (**على الكل**)، أي على كل واحد من الموجود والمعدوم، (**حكم التصوير**) وقدرة عرضهما على النفس في صور المحسوسات، نوماً بالنسبة إلى عموم الناس ويقظةً بالنسبة إلى بعضهم، سواء كان مع الغيبة عن الإحساس أم لا.

(**وهي**)، أي حضرة الخيال والصور المرتسمة فيه، (**كلها صدق**)، مطابقة للواقع، بشرط أن يكون انطباعُها في الخيال من الجهة العلوية أو القلب النوراني، لا من الجهة السفلية، فإنّ المعنى الكلي العلمي ينزل من أمّ الكتاب إلى عالم اللوح المحفوظ ـ وهو بمثابة القلب للعالم ـ ومنه إلى عالم المثال، فيتجسّد فيه؛ ثم إلى عالم الحسّ، فيتحقّق في الشاهد: وهو المرتبة الرابعة من الوجود النازل من العالم

صوّرته الصورة من خارج، وهو المعبّر عنه بـ «الكشف»؛ وقسم غير مطابق، وفيه يقع التعبير.

العلوي إلى العالم السفلي ومن الباطن إلى الظاهر ومن العلم إلى الكون. والخيال من الإنسان هو عالم المثال المقيّد، كما أنّ عالم المثال هو الخيال المطلق، أي خيال العالم. فللخيال الإنساني وجه إلى عالم المثال ـ لأنه منه، فهو متّصل به ـ ووجه إلى النفس والبدن. وكلّما انطبع فيه نقش من هذه الجهة السفلية، وتمثّلت فيه صورة، كان ذلك محاكاةً لهيئة نفسانية أو هيئة مزاجية، أو لبخارٍ يرتفع إلى مصعد الدماغ، كما للمحرورين وأصحاب الماليخوليا[1]، ولا حقيقة له؛ ويسمّى «أضغاث أحلام». وكلّما انطبعت فيه صورة من الجهة العلوية، أي من عالم المثال أو من القلب النوراني الإنساني، فيتجسّد فيه، كان حقّاً، سواء كان في النوم أو في اليقظة.

(وتنقسم) الصور المرتسمة في حضرة الخيال **(قسمين: قسم مطابق لما صورته)** حضرةُ الخيال، **(الصورة)** الكائنة **(من خارج)**، أي من خارج ما في حضرة الخيال. يعني يكون الصورةُ الخارجية مطابقةً لما صوّرته القوّةُ المتخيّلة. **(وهو)**، أي القسم المطابق هو، **(المعبر عنه بـ «الكشف المجرّد»)** عن تصرّفات القوّة الخيالية. **(وقسم)** آخر **(غير مطابق)** لما صوّرته الصورةُ من خارج، لأنّ القوّة المصوّرة تصرّفت فيه وألبسته صورةً مناسبةً له، وإن لم تكن مطابقةً. وهذا القسم يسمّيه بعضُهم بـ «الكشف المخيّل». **(وفيه)**، أي في القسم الغير المطابق، **(يقع التعبير)**، وهو الجواز من صورة ما رآه إلى أمر آخر.

وللصدق والإصابة أسباب بعضها راجع إلى النفس، وبعضها إلى البدن، وبعضها إليهما جميعاً:

أمّا الأسباب الراجعة إلى النفس كالتوجّه التامّ إلى الحق سبحانه والاعتقاد بالصدق وميلِ النفس إلى العالم الروحاني العقلي وطهارتها عن النقائص وإعراضها عن الشواغل البدنية واتّصافِها بالمحامد، لأنّ هذه المعاني توجب تنوّرَها وتقويها. وبقدرِ ما قويت النفس وتنوّرت، تقدر على خرق العالم الحسّي ورفع الظلمة الموجبة لعدم الشهود؛ وأيضاً تقوى المناسبةُ بينها وبين الأرواح المجرّدة لاتّصافها بصفاتها. فيفيض عليها المعاني الموجبة للانجذاب إليها من تلك الأرواح، فيحصل الشهود التامّ. ثمّ إذا انقطع حكمُ ذلك الفيض، ترجع إلى الشهادة متّصفةً بالعلم، منتقشةً بتلك الصور بسبب انطباعها في الخيال.

---

(١) قال المرتضى الزبيدي في تاج العروس: «والقُطْرُب، في اصطلاح الأطباء: نوع من الماليخوليا وهو داء معروف ينشأ من السوداء. وقال: القُطْرُب المصروع من لمم أو مرار» (مادة قطرب).

والناس هنا على قسمين: عالم ومتعلّم: والعالم يصدق في الرؤيا، والمتعلّم

والأسباب الراجعة إلى البدن صحّته واعتدال مزاجه الشخصي ومزاجه الدماغي.

والأسباب الراجعة إليهما الإتيانُ بالطاعات والعبادات البدنية والخيرات واستعمالُ القوى وآلاتها بموجب الأوامر الإلهية وحفظُ الاعتدال بين طرفي الإفراط والتفريط فيه ودوامُ الوضوء وتركُ الاشتغال بغير الحق دائماً بالاشتغال بالذكر وغيره خصوصاً من أوّل الليل إلى وقت النوم.

وأسباب الخطأ ما يخالف ذلك من سوء مزاج الدماغ واشتغال النفس باللذّات الدنيوية واستعمال القوى المتخيّلة في التخيّلات الفاسدة والانهماك في الشهوات والحرص على المخالفات، فإنّ كل ذلك ما يوجب الظلمة وازدياد الحجب. فإذا أعرضت النفس من الظاهر إلى الباطن بالنوم، يتجسّد لها هذه المعاني، فتشغلها عن عالمها الحقيقي. فيقع مناماتُه أضغاثَ أحلام لا يُوبه بها، أو يرى ما تخيّلته المتخيّلةُ بينه.

(والناس هنا)، أي في معرفة القسم الثاني من المنامات، **(على قسمين)**: أحدهما **(عالم)** بموطن الرؤيا، يعلم ما أراد الله سبحانه بالصور المرئية، كنبيّنا ﷺ حيث أتي في المنام بقدح لبن. قال: «فشربتُه حتّى خرج الريُّ من أظفاري، ثم أعطيت فضلي عمر»[1]. قيل: «ما أوّلتَه يا رسول الله؟» قال: «العلم». وما تركه لبناً على صورةٍ ما رأى لعلمه بموطن الرؤيا وما يقتضيه من التعبير.

وهذا العلم لا يحصل إلاّ بانكشاف رقائق الأسماء الإلهية والمناسبات التي بين الأسماء المتعلّقة بالباطن وبين الأسماء التي تحت حيطة الظاهر، لأنّ الحق سبحانه إنّما يهب المعاني صوراً بحكم المناسبة الواقعة بينها، لا جزافاً - كما يظن المحجوبون أنّ الخيال يخلق تلك الصور جزافاً، فلا يعتبرون ويسمّونها «أضغاث أحلام» - بل المصور هو الحق من وراءِ حجابيّة الخيال، ولا يصدر منه ما يخالف الحكمة. فمن عرف المناسبات التي بين الصور ومعانيها وعرف مراتب النفوس التي يظهر الصورُ في حضرة خيالاتهم بحسبها يعلم علم التعبير كما ينبغي. ولذلك تختلف أحكام الصورة الواحدة بالنسبة إلى أشخاص مختلفة المراتب. وهذا الانكشاف لا يحصل إلاّ بالتجلّي الإلهي من حضرة الاسم الجامع بين الظاهر والباطن.

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، باب فضل العلم، حديث رقم (٨٢) [١/ ٤٣] ومسلم في صحيحه، باب من فضائل عمر، حديث رقم (٢٣٩١) [٤/ ١٨٥٩]. ورواه غيرهما ورواية البخاري هي: عن حمزة بن عبد الله بن عمر أن بن عمر قال سمعت رسول الله ﷺ قال بينا أنا نائم: «أتيت بقدح لبن فشربت حتى إني لأرى الري يخرج في أظفاري ثم أعطيت فضلي عمر بن الخطاب قالوا فما أولته يا رسول الله قال العلم».

يصدّق الرؤيا حتّى يعلّمه الحق ما أراد بتلك الصورة التي جلّى له.

(و)ثانيهما (متعلم) غير عالم بما أراد الله سبحانه بتلك الصور، لكنّه مستأهل مستعدّ للترقي إلى مرتبة العلم.

(والعالم يصدق في الرؤيا)، أي يوفي حقّها ـ من قولهم، «صدق في القتال»، إذا وفّى حقّه وفعل على ما يجب. وعليه قوله تعالى: ﴿رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَـٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ﴾ [الأحزاب: ٢٣]، أي حقّقوا العهد بما أظهروه من أفعالهم.

(والمتعلم يصدق الرؤيا)، أي يأخذ الصور المرئية صادقةً مطابقةً لما في نفس الأمر ممّا يجب عليه، ويجتهد في تحقّقها، (حتى يعلمه الحق) أنّه (ما أراد) وأيُّ أمر شاء (بتلك الصورة) المرئيّة (التي جلى) الحق سبحانه وكشفها (له) في المنام؛ كالخليل صلوات الله عليه حيث رأى في المنام أنّه يذبح ابنه، وكان كبش ظهر في صورة ابنه. فصدّق الرؤيا ولم يعبّرها، لأنّ الأنبياء والكمّل أكثرُ ما يشاهدون الأمور في عالم المثال المطلق. وكلُّ ما يُرى فيه لا بد أن يكون حقّاً مطابقاً للواقع. فظنّ عليه السلام أنّه شاهد فيه، فلم يعبّرها. فصدّق منامه حتّى علّمه الله سبحانه أنّ المراد بصورة ابنه هو الكبش.

اعلم أنّ عالم المثال المقيّد ـ وهو عالم الخيال ـ إذا شوهدت فيه صورة، وتجسّد له المعنى أو الروح في صورة مثالية أو خيالية، ثمّ إذا رجع إلى الحس وشاهد حقّيّة ذلك على الوجه المشهود، فقد جعله الله حقّاً، أي أظهر حقّيّةَ ما رأى في الوجود العيني حسّاً، فإنّ الخيال لا حقّيّة له ولا ثبات، كما قال يوسف عليه الصلاة والسلام: ﴿هَـٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَـٰىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا﴾ [يوسف: ١٠٠]. وكان هذا حال إبراهيم عليه الصلاة والسلام في مبدئه. فكان لا يرى رؤيا إلاّ وجد مصداقها في الحس ورأى حقّيّتها عيناً. فكان عليه السلام لا يُأوّل رؤياه. وهو نوع من الكشف الصوري.

وسرّ ذلك أنّ الوارد إذا نزل من الخارج على القلب، ثمّ انعكس من القلب إلى الدماغ، فصَوَّرَته القوّةُ المصوّرة في المتخيّلة وجَسّدَتْه، خرج على صورة الواقع، لأنّ عكس العكس مطابق للصورة الأصلية. فيشاهد صاحبُ الكشف المذكور شاهدَ الوارد مطابقاً للصورة الأصلية على ما رآه في عالم الخيال. وكان مَشاهِدُ إبراهيم عليه السلام على هذا، وقد تعوّد بذلك. ثمّ لمّا نقله الله سبحانه إلى مقام من وسع قلبُه الحقَّ، وصار محلّ الاستواء الإلهي، فلا ينطبع في قلبه غالباً أمر من خارج؛ بل من قلبه يكون المنبعُ، والانطباع الأوّل في الدماغ. فانبعث الوارد ـ يعني القربان ـ من قلبه إلى القوّة المتخيّلة. فصوّرت له المصوّرةُ ذلك القربان ـ وهو الكبش ـ على صورة إسحاق

عليه السلام لمناسبة واقعة بينهما، وهي إسلامه لوجه الله وانقياده لأحكامه. وأيضاً كان الكبش صورة السرّ الذي أوجب عليه القربان، وهو استسلامه لله وفناؤه فيه؛ و«الولد سرّ أبيه». وحيث كان الانطباع واحداً، لم يظهر بصورة الأصل. فاحتاج إلى التأويل المُعرِب عن الأمر المراد بذلك التصوير على نحو انبعاثه من القلب. فلمّا استيقظ عليه السلام، لم يفسّر رؤياه بمقتضى الموطن. بل جرى على سيرته الأولى على ما اعتاده.

وكان مشهد إسحاق عليه السلام أيضاً من هذا القبيل. فلمّا قال له: ﴿يَٰبُنَيَّ إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ﴾ [الصافات: ١٠٢]، أي لله قرباناً، قال: ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الصافات: ١٠٢].

[٧] فص حكمة علية في كلمة إسماعيلية

وجود العالم ـ الذي لم يكن، ثم كان ـ يستدعي نسباً كثيرةً في موجده سبحانه، أو أسماء ـ ما شئت. فقل، لا بدّ من ذلك. وبالمجموع يكون وجود العالم.

---

[٧] فص حكمة علية في كلمة إسماعيلية

إنّما خصّت الكلمة الإسماعيلية بالحكمة العلية لما شرف الله سبحانه إسماعيل عليه السلام بقوله: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا﴾ [مريم: ٥٠]؛ ولأنّه كان صادقاً في الوعد ـ وذلك دليل على علوّ الهمّة في الفعل والقول. وأيضاً كان كالوعاء الحامل لسرّ الكمال المحمّدي الذي نسبتُه إلى ذات الحق أتمّ، كما أنّ إسحاق كان وعاء لأسرار الأسماء التي كان الأنبياءُ مظاهرها. والإشارة إلى ذلك من القرآن العزيز قوله تعالى في سورة العنكبوت في قصّة الخليل عليه السلام: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَجَعَلْنَا فِى ذُرِّيَّتِهِ ٱلنُّبُوَّةَ وَٱلْكِتَٰبَ﴾ [العنكبوت: ٢٧]. فكل نبي هو مظهر اسم من الأسماء، ﴿وَٱلْكِتَٰبَ﴾ [العنكبوت: ٢٧] هٰهنا الأمر الجامع للشرائع. وانفرد إسماعيل بنبيّنا عليهما السلام الجامع لخواص الأسماء بشريعة جامعة لأحكام الشرائع. فكان له علوّ بالنسبة إلى بقية أولاد الخليل عليهم السلام.

فقال مبتدئاً بما يُفضي إلى بيانهما، **(وجود العالم، الذي لم يكن)**، كما قال ﷺ: «كان الله، ولم يكن معه شيء»[١]، **(ثم كان)**، أي وُجد بتكوين الحق إيّاه وإيجاده له، **(يستدعي)** بحسب ما فيه من الأعيان والحقائق القابلة للتجلّي الوجودي والفيض الجودي **(نسباً كثيرة)** متعقّلةً **(في موجده)** سبحانه، **(أو أسماء)** أو صفات أو غير ذلك، **(ما شئت)** من العبارات. **(فقل)**، إذ لا مشاحّة فيها، **(لا بد)** في وجود العالم **(من ذلك)**، أي من تحقّق الكثرة الأسمائية في موجده سبحانه. **(وبالمجموع)**، أي بمجموع تلك النسب والأسماء وأحدية كثرتها، **(يكون وجود العالم)**، لا باعتبار أحدية الذات، لأنّ الواحد من حيث هو واحد لا يكون منبعاً للكثرة من حيث هي كثرة، إذ لا يصحّ أن يَظهر من شيء ـ كان ما كان ـ ما يضاده من حيث الحقيقة. ولا

(١) هذا الحديث سبق تخريجه.

فالعالم موجود عن أحدي الذات منسوب إليها أحديّة الكثرة من حيث

خفاء في منافاة الوحدة للكثرة والواحد للكثير. فتعذّر صدورُ أحدهما عن الآخر من الوجه المنافي. لكن للواحد والوحدة نسب متعدّدة، وللكثرة أحدية ثابتة. فمتى ارتبطت إحداهما بالأخرى أو أثّرت، فبالجامع المذكور.

وصورته فيما نروم بيانه أنّ للواحد حكمين:

أحدهما كونه واحداً لنفسه فحسب، من غير تعقّل أنّ الوحدة صفة له أو اسم أو نعت أو حكم ثابت أو عارض أو لازم، بل بمعنى كونه هو لنفسه هو.

وثانيهما هو كونه يعلم نفسه بنفسه ويعلم أنّه يعلم ذلك ويعلم وحدته ومرتبته وكونَ الوحدة نسبةً ثابتةً له أو حكماً أو لازماً أو صفةً لا يشارك فيها، ولا تصحّ لسواه. وهذه النسبة هي حكم الواحد من حيث نسبه. ومن هذه النسبة انتشت الكثرةُ من الواحد بموجب هذا التعدّد النسبي الثابت من حيث أنّ معقولية نسبة كونه يعلم نفسه بنفسه وكونه واحداً لذاته لا شريك له في وجوده مغايرة لحكم الوحدة الصرفة. فالتعدّد بالكثرة النسبية أظهر التعدّد العيني.

وإذ قد نبّهنا على مرتبة الوحدة، فلننبّه على مرتبة الكثرة أيضاً، فنقول، الكثرة على قسمين:

أحدهما كثرة الأجزاء والمقوّمات التي تلتئم منها الذاتُ، كجزئي المادّة والصورة أو الجوهر والعرض بالنسبة إلى الجسم على اختلاف المذهبين، وكالأجناس والفصول بالنسبة إلى الأنواع الحاصلة منهما؛ وبالجملة، كثرة يُفتقر إليها أوّلاً ليُتصوّر حصول الشيء منها ثانياً.

والقسم الثاني كثرة لوازم الشيء. وهو أن يكون الشيء الواحدُ في نفسه الوحدةَ الحقيقية أو المركّبُ من أجزاء أو مقوّمات تلزمه بعد وجوده ـ كيف ما كان ـ معانٍ وأوصاف في ذاته، ولا تكون ذاتُه ملتئمةً منها، سواء كان في نفسه ملتئماً من غيرها أو لم يكن. بل تتبع ذاته ضرورةً ووجوداً بحيث لا يُتصوّر وجودُ ذلك الشيء أو تعقّلُه إلاّ ويلزمه تلك المعاني، كالستّة مثلاً، التي لا يُتصوّر وجودُها إلاّ أن تكون زوجاً ـ لا أنّ الزوجية جزء من أجزاء الستّة، بل هي لازمة لها لزومَ اضطرار وتأخّر في الرتبة ـ وتتضمّن أيضاً معقولية النصف والثلث. ومن هٰهنا يتنبّه الفطن الذي لم يبلغ درجَ التحقيق لمعرفة سرّ الإحاطة مع كون المحيط ليس ظرفاً للمحاط به، ولا المحاط به جزءاً من أجزاء المحيط، وكون الصفات اللازمة غيرَ قادحة في أحديته، وغير ذلك.

(فالعالم) بكثرته الحقيقية ووحدته النسبية **(موجود)** صادر **(عن)** موجد **(أحدي الذات)**، أي واحد بالوحدة الحقيقية الذاتية، **(منسوب إليها أحدية الكثرة)** النسبية

الأسماء، لأنّ حقائق العالم تطلب ذلك منه.

ثمّ إنّ العالم إن لم يكن ممكناً، فما هو قابل للوجود. فما وجد العالم إلاّ عن أمرين: عن اقتدار إلهي منسوب إليه ما ذكرناه وعن قبول، فإنّ المحال لا يقبل التكوين. ولهذا قال تعالى عند قوله، «كن»، «فيكون». فنسب التكوين إلى العالم من حيث قبوله.

وجمعيتها **(من حيث الأسماء)** والصفات، **(لأن حقائق العالم تطلب ذلك)** المذكور من أحدية الكثرة الأسمائية وجمعيتها **(منه)**، أي من موجده سبحانه. وذلك لأنّ الموجودات كلها، وإن كانت تحت ربوبية الاسم «الله» وإلهيته ـ والله هو ربّ الأرباب ـ ولكنّ كل جنس جنس ونوع نوع وشخص شخص له حصّة خاصّة من مطلق ربوبية الله يَرُبّه بها، ولا يصلح لتربيته إلاّ هي.

(ثم إن العالم) ليس بواجب، فهو ممكن، لأنّه **(إن لم يكن ممكناً)**، فهو ممتنع؛ وإذا كان ممتنعاً، **(فما هو قابل للوجود)**؛ لكنّه قابل للوجود، فهو ممكن. والممكن نسبتا طرفي الوجود والعدم إليه متساويتان. فلا بدّ في وجوده من فاعلٍ يرجّح جانبَ وجوده على عدمه ومن قابلية من جانبه. **(فما وجد العالم)** ـ الذي ثبتَ إمكانُه ـ **(إلا عن أمرين: عن اقتدار إلهي منسوب إليه)**، أي إلى موصوفه ـ يعني الذات الإلهية ـ **(ما ذكرناه)** من أحدية كثرة الأسماء والصفات، ليرجّح جانب وجوده على عدمه، **(وعن قبول)** لصفة الوجود من جانبه؛ فإنّه لو لم يكن قابلاً للوجود، لم يكن ممكناً، فلا يتمكّن الفاعلُ الموجد من تكوينه، **(فإن المحال لا يقبل التكوين)** من الموجد تعالى.

(ولهذا)، أي لكون العالم بحيث لم يوجد إلاّ عن الأمرين المذكورين، **(قال تعالى عند قوله: «كن»)** الدالّ على تعلّق صفة الاقتدار بالشيء المراد، **(قال «فيكون»)**، مقول لقوله: «قال». وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يسٓ: ٨٢]، أي فلم يلبث أن يمتثل الأمرَ، فكان عقيبَ الأمر. **(فنسب التكوين)**، أي التكوّن ـ على أن يكون المصدر مبنياً للمفعول، أو يكون للمبالغة في الكون، كـ «التقتيل» للمبالغة في «القتل» ـ **(إلى العالم من حيث قبوله)** للكون واستعداده له، فإنّ الكون كان كامناً فيه معدومَ العين، ولكنّه مستعدّ لذلك الكون بالأمر. فلمّا أُمِرَ، وتعلّقت إرادةُ الموجد بذلك، واتّصل في رأي العين أمرُه به، ظهر الكونُ الكامن فيه بالقوّة إلى الفعل. فالمُظهِر لكونه الحق، والكائن القابل للكون. فلولا قبوله واستعداده للكون، لما كان. فما كوّنه إلاّ عينُه الثابتة في العلم باستعداده الذاتي الغير المجعول وقابليته للكون وصلاحيته لسماع قول: «كن» وأهليته لقبول الامتثال. فما أوجده إلاّ هو، ولكن بالحق وفيه.

وقال بعضهم: «ذات الاسم «الباطن» هو بعينه ذات الاسم «الظاهر». والقابل بعينه هو الفاعل. فالعين الغير المجعولة عينُه تعالى. والفعل والقبول له يدان. فهو الفاعلُ بإحدى يديه والقابلُ بالأخرى. والذات واحدة؛ والكثرة نقوش. فصحّ أنّه ما أوجد الشيءَ إلاّ نفسه، وليس إلاّ ظهوره».

فلا تضيّق صدرَك ممّا سمعتَ واحمد ربّك على ما فهمتَ.

[٨] فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية

«الدين عند الله الإسلام». ومعناه الانقياد. ومن طلب منه أمر، فانقاد إلى الطالب فيما طلب، فهو مسلم. فافهم، فإنّه يسري.

---

[٨] فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية

الظاهر أنّ «الروح» مفتوح الراء ـ وهو الراحة ـ أورده ملاحظاً لقوله تعالى عن لسان يعقوب عليه السلام: ﴿وَلَا تَاْيْـَٔسُواْ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَا يَاْيْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [يوسف: ٨٧]، كما ذكر في حكمة كل نبي ما جاء في حقّه في التنزيل؛ لأنه يبيّن في هذه الحكمة أنّ الدين هو الانقياد، وبالانقياد تحصل الراحةُ الحقيقية، ويترتّب عليه الرَّوحُ الدائم السرمدي؛ لأنّ من انقاد لأوامر الحق وانتهى عن نواهيه وأسلم وجهه إلى الله، نال الدرجة العليا ووجد الراحة القصوى.

ويمكن أن يكون مضموم الراء، لأنّ معنى «الدين» ـ الذي هو الانقياد ـ من شأن الروح المدبّر للبدن؛ وإليه مال صاحب الفكوك[١] قدّس سرّه. وتخصيصها بالكلمة اليعقوبية لأنه عليه السلام كان يعلم علم الأنفاس والأرواح، وكان كشفه روحانياً. لذلك قال: ﴿وَلَا تَاْيْـَٔسُواْ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ﴾ [يوسف: ٨٧]، فإنّه يجد في مقام روحه بقاء يوسف وأخيه وجداناً إجمالياً، كما قال: ﴿إِنِّى لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ﴾ [يوسف: ٩٤]؛ ولا يجده عياناً تفصيلياً. لذلك ﴿وَٱبْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ ٱلْحُزْنِ﴾ [يوسف: ٨٤].

وذوق أهل الأنفاس عزيز المنال. قد جعل الله لهم التجلّي والعلمَ في الشمّ. قال رسول الله ﷺ: «إني لأجدُ نَفَسَ الرحمن من قِبَل اليمن»[١]. قيل: إنّه عليه السلام كنى بذلك عن الأنصار، وهم صور القوى الروحانية التي نُصر بهم على صور القوى الطبيعية. و«اليمن» أيضاً من «اليمين»، وهو إشارة إلى الروحية وعالم القدس.

(**«الدين عند الله الإسلام». ومعناه**)، أي معنى «الإسلام» لغةً، (**الانقياد**). فالدين هو الانقياد ظاهراً وباطناً. أمّا ظاهراً، بالإتيان بما أمر الله ورسوله؛ وأمّا باطناً، فبالتصديق بالقلب.

(**ومن طلب منه أمر**)، كائناً من كان، (**فانقاد إلى الطالب**) وامتثل أمره (**فيما طلب**)

---

(١) سبقت الإشارة إلى الكتاب وصاحبه.

والدين دينان: دين مأمور به، وهو ما جاءت به الرسل؛ ودين معتبر، وهو

ذلك الطالب منه، **(فهو)**، أي ذلك المنقاد الممتثل، **(مسلم. فافهم)** ما ذكرتُه من أنّ كل من طُلب منه أمر، فانقاد، فهو مسلم؛ **(فإنه)**، أي هذا الحكم، **(يسري)** ويتعدّى إلى الخلق كلهم، موافقين كانوا أو مخالفين، بل إلى الحق سبحانه وتعالى.

أمّا سرايته إلى الخلق إذا كانوا موافقين مطيعين لأوامر الحق ونواهيه، فظاهر، لا حاجة إلى البيان. وأمّا إذا كانوا مخالفين غير منقادين لأوامره ونواهيه، فلأنّ الأمر الإلهي ينقسم قسمين: أحدهما الأمر الإرادي، والآخر التكليفي، كما سنذكر. والمخالفون وإن لم ينقادوا إلى الأمر التكليفي، فقد انقادوا إلى الأمر الإرادي. وهذا ما قال بعض المحقّقين: إنّ لله تعالى أمراً إيجابياً وأمراً إيجادياً، فلا يدخل المخالفةُ الأمرَ الإيجادي.

وأمّا سرايته إلى الحق سبحانه، فبيانه أنّ العبد المكلّف إما منقاد بالموافقة، وإمّا مخالف. فالموافق المطيع لا كلام فيه لوضوحه، لأنّه سبحانه ينقاد إليه بما يرضيه من إعطاء الجنّة والخير والثواب. والمخالف يطلب بخلافه أمرَ الحق أحدَ الأمرين: إمّا العفو والمغفرة، ليظهر كمال الاسم «العفوّ» و«الغفور» وحكمهما، وحينئذ ينقاد إليه الحق سبحانه بما يرضيه من العفو والتجاوز عن سيئاته؛ وإمّا المؤاخذة بذلك الخلاف، ليظهر حكمُ «المنتقم» و«القهّار»، وحينئذ ينقاد إليه بما لا يرضيه من العذاب والعقاب. فعلى كل حال ينقاد الحقُّ سبحانه إلى عبده بإعطاءِ ما يطلب منه بحسب استعداداته الجزئية الوجودية.

ولا يخفى أنّ ما يطلبه العبدُ إنّما هو جزاء لأعماله وأحواله؛ فيتحقّق «الدين» هنا بمعنى ثانٍ، وهو «الجزاء». والجزاء حال من أحوال العبد، يعقب حالاً آخر. فيصدق الدين بمعنى ثالث، وهو «العادة»، لأنّه عاد إليه ما يقتضيه ويطلبه حالُه.

وإلى هذين القسمين أشار الشيخ رضي الله عنه بقوله، **(والدين)** بحسب العرف الشرعي **(دينان)**:

أحدهما **(دين مأمور به)**، أمر الله سبحانه عباده به. **(وهو)**، أي الدين المأمور به من عند الله هو، **(ما جاءت به الرسل)** ونزلت به الكتب من الأوضاع الشرعية والأحكام الأصلية والفرعية. وهذا هو الذي اصطفاه الله وأعطاه الرتبةَ العلية على دين الخلق. فقال تعالى: ﴿وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِـۧمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَـٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٢]، أي منقادون إليه.

(و)ثانيهما **(دين معتبر)**، اعتبره الله سبحانه اعتبار ما شرعه من عنده، لأنّ الغرض

الابتداع الذي فيه تعظيم الحقّ سبحانه. فمن رعاه حق رعايته ابتغاء رضوان الله سبحانه، فقد أفلح.

والأمر الإلهي أمران: أمر بواسطة، فما فيه إلا صيغته؛ وأمر بلا واسطة، وهو

منه موافق لما أراده الله سبحانه من الشرع الموضوع من عنده، وهو تكميل النفوس علماً وعملاً. **(وهو)**، أي الدين المعتبر هو، **(الابتداع)**، أي الطريق المبتدع المخترع، **(الذي فيه تعظيم الحق سبحانه)** وطلب لمرضاته، اصطلح عليه طائفة من أهل الصلاح استحساناً منهم، يؤدّي إلى سعادة المعاد والمعاش.

كالرهبانية، التي ابتدعها الراهبون، أعني علماء دين المسيح عليه السلام. قال تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ﴾ [الحديد: ٢٧]، أي ما فرضنا عليهم تلك العبادة، ﴿إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا﴾ [الحديد: ٢٧]، أي الذين كلّفوا نفوسَهم بها، ﴿حَقَّ رِعَايَتِهَاۖ فَـَٔاتَيْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [الحديد: ٢٧] بها، أي بتلك العبودية ﴿أَجْرَهُمْ﴾ [الحديد: ٢٧]، من الأنوار القدسية والملكات النفسية، التي هي الأخلاق الشريفة والملكات الفاضلة. ﴿وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ﴾ [الحديد: ٢٧]، أي من هؤلاء الذين شُرعت فيهم هذه العبادةُ ـ وهم المقلّدون ـ ﴿فَـٰسِقُونَ﴾ [الحديد: ٢٧]، أي الخارجون عن الانقياد إليها.

وكطريقة الصوفية في هذه الأمّة، فإنّهم أتوا بأمورٍ زائدة على الطريقة النبوية، موافقةٍ للغرض منها ـ ما فرض الله ذلك عليهم ـ كتقليل الطعام والمنع من الزيادة في الكلام والخلطة بالأنام والخلوة والعزلة عنهم وكثرة الصيام وقلّة المنام والذكر على الدوام وغير ذلك ممّا ذكروه في كتبهم ـ وفّقنا الله تعالى لاقتفاء آثارهم والاهتداء بأنوارهم.

(فمن رعاه)، أي الدينَ المعتبرَ من هؤلاء الذين شرعوه أو الذين اتّبعوهم، **(حق رعايته)**، بالإيمان به أوّلاً والإتيان بما أمروا به والانتهاء عمّا نُهوا عنه ثانياً، **(ابتغاء رضوان الله سبحانه)**، أي خالصاً لوجهه وطلباً لمرضاته، لا لأمر آخر من المطالب العاجلة والمآرب الآجلة، **(فقد أفلح)** وفاز بالسعادة الأبدية والكرامة السرمدية.

ولمّا ذكر الأمرَ الإلهي في الأوّل من قسمي الدين، وكان ينقسم إلى قسمين، أراد الشيخ رضي الله عنه أن يشير إليهما ليُعلم المراد منهما في هذا المقام. فقال، **(والأمر الإلهي)**، أي الصادر من مرتبة الجمع الإلهي، **(أمران)**:

أحدهما **(أمر بواسطة)**، أي بواسطة الأنبياء والرسل صلوات الله عليهم أجمعين، حيث توسّطوا بين الله سبحانه وبين عبيده، فبيّنوا شرائعه لديهم وبلّغوا أوامره وأحكامه إليهم. **(فما)** يجب **(فيه)**، أي في الأمر بواسطة من حيث أنّه أمر بواسطة مع قطع النظر

الذي لا يتصوّر مخالفته. وبالواسطة قد يخالف. وليس المأمور بلا واسطة إلاّ الكائن خاصّةً، لا الموجود.

عن الأمر التكويني، (إلا صيغته)، أي صيغة الأمر - وهي «افْعَل كذا» - سواء تعلّق الإرادةُ بتكوين الفعل المأمور به أو لم تتعلّق. ويُسمّى هذا القسم بـ «الأمر التكليفي».

(و)ثانيهما أمر بلا واسطة، أي بلا واسطة الأنبياء والرسل صلوات الله عليهم أجمعين. و(هو) «الأمر التكويني» الإرادي المتعيّنُ بكلمة «كن»، المتعلّقُ بتكوين الشيء المعدوم المعلوم (الذي لا يتصور) من المأمور المراد تكوينه (مخالفته)، أي مخالفة ذلك الأمر، لامتناع تخلّف المراد عن إرادته سبحانه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]. (و)الأمر (بالواسطة قد يخالف)، أي يخالفه (المأمورُ) ولا ينقاد إليه. وذلك إذا لم يوافقه الأمرُ (بلا واسطة).

(وليس المأمور) بالأمر (بلا واسطة إلا) الشيء المعدوم المعلوم (الكائن) عند الأمر وبه (خاصة، لا) الشيء (الموجود) قبل الأمر، ضرورة امتناع إيجاد الموجود بخلاف المأمور بواسطة، فإنّه ليس إلاّ الموجود خاصّةً لامتناع تكليف المعدوم بالأوامر والنواهي.

[٩] فص حكمة نورية في كلمة يوسفية

[٩] فص حكمة نورية في كلمة يوسفية

لمّا كان عالم المثال عالماً نورانياً، وكان كشف يوسف عليه السلام مثالياً، وأيضاً ظهر فيه عليه السلام سلطنةُ النورية العلمية المتعلّقة بكشف الصور الخيالية والمثالية، وهو علم التعبير على الوجه الأكمل؛ وكلُّ من يعلم بعده ذلك العلم، فمن مرتبته يأخذ ومن روحانيته يستفيد، أضاف رضي الله عنه الحكمة النورية إلى الكلمة اليوسفية.

اعلم أنّ النور الحقيقي يُدْرَك به، وهو لا يُدْرَك، لأنه عين ذات الحق سبحانه من حيث تجرّدها عن النسب والإضافات. ولهذا حين سُئل النبيُّ ﷺ: «هل رأيتَ ربّك؟»، قال: «نور، أنّى أراه؟[1]»، أي النور المجرّد لا يمكن رؤيته. وكذا أشار الحق في كتابه لمّا ذكر ظهور نوره في مراتب المظاهر. وقال: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥]. فلمّا فرغ من ذكر مراتب التمثيل، قال: ﴿نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾ [النور: ٣٥]. فأحد النورين هو الضياء، والآخر هو النور المطلق؛ ولهذا تمّم، فقال: ﴿يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [النور: ٣٥]، أي يهدي الله بنوره المتعيّن في المظاهر إلى نوره المطلق الأحدي.

ولمّا سُئل ابن عبّاس رضي الله عنهما عن رؤية النبي عليه السلام ربّه، أخبر أنّه رآه؛ فأخبر بقول عائشة عن النبي ﷺ، وقد سألَتْه عن رؤية ربّه وقوله عليه السلام: «نور، أنّى أراه؟» فراجع السائل ابن عباس في ذلك، فقال ابن عبّاس: «ويحك، ذاك إذا تجلّى في نوره الذي هو نوره»، أي إنّما يتعذّر الرؤية والإدراك باعتبار تجرّد الذات عن المظاهر والنسب والإضافات؛ فأمّا في المظاهر ومن وراء حجابية المراتب، فالإدراك ممكن، كما قيل:

كالشمس تَمْنَعُكَ اجتلاءَك وجهَها ... فإذا اكتَسَتْ برقيق غيم أمكنا

وإلى مثل هذا أشار النبي ﷺ في بيان الرؤية الجنانية المشبّهة برؤية الشمس

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، باب في قوله عليه السلام نور أنى أراه..، حديث رقم (١٧٨) [١/ ١٦١] والطبراني في المعجم الأوسط، برقم (٨٣٠٠) [٨/ ١٧٠]. ورواه غيرهما.

النور يكشف ويكشف به. وأتمّ الأنوار وأعظمها نفوذاً النور الذي يكشف به

والقمر. فأخبر عن أهل الجنّة أنّهم يرون ربّهم وأنّه ليس بينه وبينهم حجاب إلاّ رداء الكبرياء على وجهه في جنّة عدن[1]؛ فنبّه ﷺ على بقاء رتبة الحجابية، وهي رتبة المظهر. فاعلم ذلك.

وإذ قد نبّهتُ على شأن النور الحقيقي وأنّه يُدْرَك به وهو لا يُدْرَك، فاعلم أنّ الظلمة لا تدرك، ولا يدرك بها، وأنّ الضياء يدرك، ويدرك به. ولكل واحد من الثلاثة شرف يختصّ به: فشرف النور الحقيقي هو من حيث الأوّلية والأصالة، إذ هو سبب انكشاف كل مستور. وشرف الظلمة هو أنّه باتّصال النور الحقيقي بها يتأتّى إدراكُ النور مع تعذّر ذلك قبل الاتّصال. وشرف الضياء هو من حيث الجمع بالذات بين الأمرين واستلزامُ ذلك حيازةَ الشرفين.

ثمّ إنّ النور المحض المشار إليه لا يغاير الوجودَ الحق. ولا شك أنّ الوجود المحض يُتعقّل في مقابلة العدم المضادّ له؛ فإنّ للعدم تعيّناً في التعقّل، لا محالة؛ وله الظلمة، كما أنّ الوجود له النورية. ولهذا يوصف الممكن بالظلمة وأنّه يتنوّر بالوجود، فيظهر. فظلمته من أحد وجهيه، الذي هو العدم. وإليه الإشارة بقول النبي عليه السلام: «إنّ الله خلق الخلق في ظلمة. ثمّ رشّ عليه من نوره، فظهر».

وإذا تقرّر هذا، فالعدم المتعقّل في مقابلة الوجود لا تحقّق له بدون التعقّل. والوجود المحض لا يمكن إدراكه. فمرتبة العدم من حيث تعقّل مقابليته للوجود كالمرآة له. والمتعيّن بين الطرفين هو حقيقة عالم المثال. والضياء صفته الذاتية.

ثمّ لمّا كان الغالب على عالم المثال النورية، لقربها من عالم الأرواح وما فوقه من عوالم الأسماء والصفات ـ كما أنّ الغالب على صور عالم الكون والفساد الظلمة، لكونها في مقابلة عالم الأرواح، الذي هو عالم النور ـ وكان من حكم كل متوسّط بين شيئين أنّه إذا كان نسبتُه إلى أحد الطرفين أقوى من نسبته إلى الطرف الآخر أن يوصف بما يوصف به ذلك الطرفُ الغالب ويسمّى باسمه، لقّب الشيخ رضي الله عنه هذه الحكمة بـ «النورية». وإلاّ، فهي في الحقيقة ضيائية، لا نورية محضة.

وعبّر عن الضياء بـ «النور» حيث قال، **(النور)**، أي ما عدا النور الوجودي الحقيقي ـ الذي هو ذات الحق سبحانه ـ **(يكشف)**، أي يُدْرَك لذاته، **(ويكشف به)** أي

(١) يشير إلى قوله ﷺ عن عبد الله بن قيس عن أبيه عن النبي ﷺ قال: «جنتان من فضة آنيتهما وما فيهما وجنتان من ذهب آنيتهما وما فيهما وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن». (صحيح مسلم، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالى، حديث رقم (١٨٠) [ج١/ ١٦٣]). والحديث رواه غير مسلم أيضاً.

ما أراد الله بالصور المتخيّلة المرئيّة، وهو علم التعبير، لأنّ الصورة الواحدة تظهر بمعان كثيرة مختلفة يراد منها في حق صاحب الصورة معنى واحد. فمن كشفه بذلك النور، فهو صاحب النور، فإنّ الواحد يؤذّن، فيحجّ؛ وآخر يؤذّن، فيسرق؛ وصورة الأذان واحدة. وآخر يؤذّن، فيدعو إلى الله على بصيرة. وآخر يؤذّن، فيدعو إلى الضلالة.

يُدْرَك به ما سواه. (**وأتم الأنوار**) التي تكشف ويكشف بها في الكاشفية (**وأعظمها نفوذاً**) في الأشياء بالكشف عن حقائقها هو (**النور**) التامّ العلمي (**الذي يكشف به**) ويُدْرَك (**ما أراد الله بالصور المتخيلة المرئية في النوم**)، المتغيّرة عمّا كانت عليه في عالم المثال، ويصير مشاهداً في عالم الحس بتصرّف القوّة المتصرّفة. (**وهو**)، أي الكشف عمّا أراد الله بها هو، (**علم التعبير**).

وإنّما كان ذلك النور التامّ العلمي أتمّ الأنوار وأعظمها نفوذاً (**لأن الصورة الواحدة**) المتخيّلة المرئية في النوم قد (**تظهر**) في خيال أشخاص متعدّدة (**بمعان كثيرة مختلفة**) لتفاوت استعدادات تلك الأشخاص واختلاف أمزجتهم وتباين أمكنتهم وأزمنتهم وغير ذلك. لكن (**يراد منها**)، أي من هذه الصورة، (**في حق صاحب الصورة**)، أيّ صاحب كان، (**معنى واحد**) من تلك المعاني الكثيرة. (**فمن كشفه**)، أي المعنى المراد، وميّزه عن غيره وعبّر الصورة المرئية به (**بذلك النور**) التامّ العلمي، (**فهو صاحب النور**) الأتمّ. ونوره أتمّ الأنوار لأنه يتميّز به ما هو في غاية الالتباس ونهاية الاشتباه. وإنّما قلنا: «إنّ الصورة الواحدة تظهر بمعان كثيرة»، (**فإن**) الشخص (**الواحد**) من جماعة قد يرى في النوم أنّه (**يؤذن، فيحج**) في عالم الحسّ. (و)شخص (**آخر**) منهم يرى فيه أنّه (**يؤذن، فيسرق**) في الحسّ. أمّا الحجّ، فمن قوله تعالى: ﴿وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ﴾ [الحج: ٢٧]. وأمّا السرقة، فمن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا ٱلْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَٰرِقُونَ﴾ [يوسف: ٧٠]. (**وصورة الأذان واحدة**)، لكن التعبير مختلف، لاختلاف الرائين. (و)كذلك شخص (**آخر**) يرى فيه أنّه (**يؤذن، فيدعو إلى الله على بصيرة. و**)شخص (**آخر**) يرى أنّه (**يؤذن، فيدعو إلى الضلالة**). وذلك لاشتراك الأذان مع هاتين الدعوتين في مطلق الدعوة إلى أمرٍ ما. وإنّما اختلف المدعو إليه لاختلاف الرائي.

اعلم أنّ كلَّ ما يظهر في الحسّ هو مثلُ ما يظهر في النوم؛ والناس غافلون عن إدراك الحقائق ومعانيها التي تشتمل الصورُ الظاهرة عليها، كما قال ﷺ: «الناس نيام، فإذا ماتوا، انتبهوا»[١]. وكما يعرف العارف بالتعبير المرادَ من الصور المرئية في النوم،

---

(١) أورده العجلوني في كشف الخفاء، حديث رقم (٢٧٩٥) [٢/ ٤١٤]. وأورده غيره.

كذلك يعرف العارف بالحقائق المرادَ من الصور الظاهرة في الحسّ؛ فيعبر عنها إلى ما هو المقصود منها. فالعارف إذا شاهد صورةً في الحسّ أو سمع كلاماً، أو وقع في قلبه معنى من المعاني، يستدلّ منها على مبادئها ويعلم مرادَ الله من ذلك. ومن هذا المقام ما يقال: «إنّ كلَّ ما يحدث في العالم رسل من الله تعالى إلى العبد، يبلّغون رسالات ربّهم؛ يعرفها من يعرفها، ويعرض عنها من يجهلها». قال تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ [يوسف: ١٠٥]، لعدم انتباههم ودوام غفلتهم. ولا يعرف هذا المقامَ إلاّ من يكاشف جميع المقامات العلوية والسفلية، فيرى الأمر النازل من الحضرة إلى العرش والكرسي والسموات والأرض ويشاهد في كل مقام صورتَه. قال رضي الله عنه:

إنّما الكون خيال ... وهو حقّ في الحقيقة
كلُّ من يفهم هذا ... حاز أسرار الطريقة

وفّقنا الله للخروج من مضيق العلم إلى فضاء العين ورزقنا الجمع بين هاتين الحسنيين.

[١٠] فص حكمة أحدية في كلمة هودية

غايات الطرق كلّها إلى الله سبحانه، والله غايتها. فكلّها صراط مستقيم، لكن

---

[١٠] فص حكمة أحدية في كلمة هودية

اعلم أن للأحدية ثلاث مراتب:

الأولى: وهي الأحدية الذاتية المطلقة. وليست الوحدة من هذا الوجه نعتاً للواحد، بل هي ذاته. فمتى ذُكرت الأحدية الذاتية، وكان المترجم عنها الحق سبحانه أو أحد من أكابر المحققين الراسخين في العلم، فإنّما يطلقها بهذا الاعتبار. ولكل شيء أحدية تخصّه؛ وهي اعتباره من حيث عدم مغايرة كل شأن من الشؤون الذاتية للذات المنعوتة بالأحدية بالتفسير المشار إليه.

الثانية: وهذه الأحدية هي أحدية الإلهية. والوحدة بهذا الاعتبار نعت للواحد، لا ذاته، وتُسمّى بـ «وحدة النسب والإضافات»، أي «وحدة تعدّد»، لا باعتبار الوجود المتعدّد والتميز الحقيقي، بل تعدّد نسبي من حيث أنّ ذلك المتعدّد عين ذلك الواحد؛ كـ «الخالق» و«القادر» و«العالم» من حيث الذات التي ثبت لها هذه الأحكامُ، فإنّها، أي تلك الأسماء من هذه الحيثية ـ أي حيثية وحدة الذات ـ واحدة.

الثالثة: وهذه الأحدية هي أحدية الربوبية.

(غايات الطرق) التي يسلكها السالكون، صوريةً كانت أو معنويةً، **(كلها)** راجعة **(إلى الله سبحانه، والله غايتها)**. وذلك لأنّ الحق سبحانه لمّا كان محيطاً بكل شيء وجوداً وعلماً ومصاحباً كلَّ شيء بمعية ذاتية مقدّسة عن المزج والحلول والانقسام وكلِّ ما لا يليق بجلاله، كان سبحانه منتهى كل صراط وغاية كل سالك، كما أخبر سبحانه بعد قوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الشورى: ٥٢ ـ ٥٣]، بقوله: ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾ [الشورى: ٥٣]. فنبّه أنّ مصير كل شيء إليه. وكل من الأشياء يمشي على صراط، إمّا معنوي أو محسوس بحسب سالكه. والحق غايته، كما قال: ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ﴾ [آل عمران: ٢٨]، [النور: ٤٢]، [فاطر: ١٨]. فعرّف سبحانه نبيّه ﷺ ليُعرّفنا. فقال: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢] منها بالنسبة إلى غيره. فهو تعالى غاية السائرين، كما أنّه دليل الحائرين.

تعبّدنا الله بالطريق الموصل إلى سعادتنا خاصّةً، وهو ما شرعه لنا. فللأوّل وسعت

(فكلها)، أي كل الطرق، **(صراط مستقيم)**، باعتبار أنها موصلة إليه تعالى استقامةً مطلقة، لا بالنسبة إلى الغير. **(لكن)** لا شرف في مطلقاته التي يرتفع فيها التفاوتُ، كمطلق معيته ومصاحبته ومطلق استقامة صراطه ومطلق الانتهاء إليه من حيث إحاطته ومطلق توجّهه الذاتي والصفاتي معاً للإيجاد؛ فإنّه لا فرق بين توجّهه إلى إيجاد العرش والقلم الأعلى وبين توجّهه إلى إيجاد النملة من حيث أحدية ذاته ومن حيث التوجّه. قال تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [الملك: ٣]. وهكذا الأمر في معيته الذاتية وصحبته، فإنّه مع أدنى مكوّناته كهو مع أشرفها وأعلاها بمعية ذاتية قدسية لائقة. وهكذا الأمر في إحاطته؛ فإنّه بكل شيء محيط رحمةً وعلماً. ورحمته هنا وجوده، إذ ليس ثمّة ما يشترك فيه الأشياءُ على ما بينها من التفاوت والاختلاف إلاّ الوجود. وعلمه سبحانه في حضرة أحدية ذاته لا يغاير ذاته ولا يمتاز عنه، إذ لا تعدّد هناك بوجه أصلاً.

فإذن بمجرّد ثبوت أنّه غاية كل شيء ومنتهى كل طريق ومع كل شيء ومحيط بباطن كل شيء وظاهره، لا تعمّ الفائدةُ، ولا تتمّ السعادة؛ وإنّما تظهر الفوائدُ بتمييز الرتب واختلاف الجهات والطرق وتفاوت ما به يصحبك وما إليه يدعوك ويجذبك. فلذلك **(تعبدنا الله)**، أي أخذنا عباداً نعبده، **(بالطريق الموصل)** لنا **(إلى سعادتنا)** - التي هي الفوز بالنجاة والدرجات - خاصة، لا بأي طريق كان، فإنّ كل طريق وإن كان يوصلنا إليه من حيثية اسم من الأسماء - لأنّ كل اسم من وجه عين المسمّى - فذلك لا يُجدي نفعاً ولا يورث سعادةً؛ فإنّها، أي الأسماء، من حيث حقائقها وآثارها مختلفة: فأين «الضارُّ» من «النافع» و«المعطي» من «المانع»؟! وأين «المنتقم» من «الغافر» و«المنعم اللطيف» من «القاهر»؟!

(وهو)، أي الطريق الموصل لنا إلى سعادتنا هو، **(ما شرعه)** الله سبحانه لنا على لسان رسوله وأمره بأن يدعونا إليه بقوله: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِيۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [يوسف: ١٠٨]. ولمّا كان في الدعوة إلى الله ممّا يكون المدعو فيه وعليه إيهام من وجه بأنّ الحق متعيّن في الغاية مفقود في الأمر الحاضر، وكان حرف «إلى» المذكور في قوله: ﴿أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ﴾ [يوسف: ١٠٨]، حرفاً يدلّ على الغاية ويوهم التحديد، أمره أن يُنبّهَ أهل اليقظة واليقين على سرّ ذلك. فكأنّه يقول لهم: «إنّي وإن دعوتُكم إلى الله بصورة إعراض وإقبال، فليس ذلك لعدم معرفتي أنّ الحق مع كلِّ ما أعرض عنه المُعرض، كهو مع ما أقبل عليه؛ لم يعدم من البداية، فيُطلب في الغاية. بل ﴿أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِيۖ﴾ [يوسف: ١٠٨] في دعوة

رحمته كل شيء، فالمآل إلى السعادة حيث كان العبد، وهو الوصول إلى الملائم.

الخلق إلى الحق ﴿عَلَىٰ بَصِيرَةٍ﴾ [يوسف: ١٠٨] من الأمر. ﴿وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [يوسف: ١٠٨]، أي لو اعتقدتُ شيئاً من هذا، كنتُ محدّداً للحق ومحجوباً عنه؛ فكنتُ إذاً مشركاً. «وسبحان الله» أن يكون محدوداً متعيّناً في جهة دون جهة أو منقسماً، أو أن أكون من المشركين الظانّين بالله ظنَّ السوء. وإنّما موجب الدعوة إلى الله اختلاف مراتب أسمائه بحسب اختلاف من يُدعى إليه. فيُعرضون عنه من حيث ما يُتّقى عنه ويُحذر، ويُقبلون عليه بما هدى وبصّر لما يُرجى من الفوز به وبفضله». فافهم وتدبّر.

(فللأول)، أي فللأمر المذكور أوّلاً ـ وهو كونه تعالى غاية لكل طريق ومحيطاً بكل شيء ـ **(وسعت رحمته)** الرحمانية، بل الرحيمية أيضاً، كل شيء من الأشياء. وإذا وسعت رحمتُه **(كلَّ شيء)**، **(فالمآل)** والرجوع عاقبةَ الأمر **(إلى السعادة حيث كان العبد)** من الجنّة والنار. ولمّا كان لمتوهّم أن يقول، «السعادة هو الوصول إلى الجنّة ودرجاتها، فكيف يكون مآل كل أحد إليها مع خلود بعض في النار؟»، عمّم الأمر وقال، **(وهو)**، أي السعادة هي، **(الوصول إلى)** الأمر **(الملائم)** لمزاج العبد، سواء كان من درجات النعيم أو دركات الجحيم.

اعلم أنّ العبيد وإن استحقّوا العقاب ودخلوا دار الشقاء ـ وهي جهنّم ـ فلا بدّ أن يسبق رحمتُه غضبَه في الأخير، فينقلب العذابُ عذباً عند أهل النار، وأن يؤول عواقبُ أهل العقاب إلى الرحمة بعد الأحقاب.

ولمّا كانت الرحمة المشار إليها آنفاً نوعين:

رحمة ذاتية مطلقة امتنانية، هي التي وسعت كل شيء. ومن هذه الرحمة كل عطاء يقع لا عن سؤال أو حاجة ولا لسابقة حق أو استحقاق لوصف ثابت للمعطى له أو حال مرضي يكون عليه، كالدرجات والخيرات الحاصلة في الجنّة لقوم بالسر المسمّى في الجمهور «عناية»، لا لعمل عملوه أو خير قدّموه؛ كما ورد أنّه يبقى في الجنّة مواضعُ خالية يملأها الله بخلق يخلقهم لم يعملوا خيراً قطّ، إمضاء لسابق حكمه وقوله: «لكل واحدة منكما ملؤها»[1]. ومتعلّق طمع إبليس هذه الرحمة الامتنانية التي لا تتوقّف على شرط وقيد.

---

(١) رواه الطبراني في مسند الشاميين برقم (٢٦٧٩) [٤/ ٤١] ولفظه: عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «إن الجنة والنار احتجا فقالت الجنة يدخلني سقطهم وضعفاؤهم وقالت النار إني أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين وأوحى الله إلى الجنة إنك رحمتي أصيب بك من أشاء وأوحى الله إلى النار إنك عذابي أصيب بك من أشاء لكل واحدة منكما ملؤها فأما النار فتمتلئ وأما الجنة فينشئ الله عز وجل خلقاً منها».

ومن الناس من نال الرحمة من عين المنّة، ومنهم من نالها من حيث الوجوب ـ ونال سبب حصولها من عين المنّة.

وأمّا المتّقي، فله حالان: حال يكون فيه وقايةً لله تعالى من المذام؛ وحال

والرحمة الأخرى هي الرحمة الفائضة عن الرحمة الذاتية والمنفصلة عنها بالقيود التي من جملتها الكتابة المشار إليها بقوله: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ [الأنعام: ٥٤]، وبقوله: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٦]، فهي مقيّدة موجَبة بشروط من أعمال وأحوال وغيرهما.

أراد الشيخ رضي الله عنه أن يشير إليهما، فقال: **(ومن الناس من نال الرحمة)** وأصابها **(من عين المنة)** ومحض الفضل من غير سابقة فعل يوجبها أو صدور عمل يجلبها، بل بها يحصل القدرة على كل الأفعال والتمكّن من جميع الأعمال.

(ومنهم)، أي من الناس، **(من نالها)**، أي الرحمةَ، **(من حيث الوجوب)**، أي من جهة وجوبها على الله بإيجابه إيّاها على نفسه في مقابلة أعماله التي كلّفه بها مجازاةً له وعوضاً عن عمله؛ ولكنّ ذلك على سبيل الامتنان: فإنّ العبد يجب عليه طاعة سيّده والإتيان بأوامره. فإذا أوجب على نفسه شيئاً في مقابلة أعماله، يكون ذلك رحمةً وامتناناً منه عليه. وإلى ذلك أشار رضي الله عنه بقوله، **(ونال سبب حصولها)**، أي سبب حصول الرحمة الوجوبية ـ الذي هو ذلك الإيجاب ـ من عين المنة؛ فإنّه ليس في مقابلة عمل ولا جزاء فعل. ويحتمل أن يراد بـ «سبب حصولها» أعمال العبد وأفعاله: فإنّ التمكين والإقدار عليها، بل إيجادها فيه، من الرحمة الامتنانية أيضاً.

(وأما) العبد **(المتقي)**، الذي كتب الله سبحانه على نفسه الرحمةَ، كما قال تعالى: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٦]، **(فله حالان)**:

أحدهما **(حال يكون)** ذلك العبد المتّقي **(فيه)**، أي في ذلك الحال، **(وقاية لله تعالى)**؛ أي اتّخذ نفسه وقايةً يقي بها الله سبحانه من نسبة المذام والنقائص إليه، فإنّه يضيفها إلى نفسه، لا إليه، كما يقتضيه التحقيق، إذ المذامُّ والنقائص والقبائح كلّها أحكام العدم اللازم للعبد الممكن القابل. وإليه الإشارة بقوله عليه السلام: «اللّهم اغفر لي هزلي وجدّي وخطأي وعمدي وكل ذلك عندي»[1]، وبقوله عليه السلام: «والشرّ ليس إليك»[2].

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، باب دعوات النبي ﷺ، حديث رقم (٦٨٩) [١/ ٢٣٩]. ورواه غيره.

(٢) قطعة من حديث رواه مسلم في صحيحه، باب الدعاء في صلاة الليل ورواه ابن حبان في صحيحه، ذكر البيان بأن المصطفى ﷺ كان يدعو. . ، حديث رقم (١٧٧٣) [٥/ ٧١]. ورواه غيرهما.

يكون الله له وقايةً فيه، وهو معلوم.

(و)ثانيهما **(حال يكون الله له)**، أي للعبد المتّقي، **(وقاية فيه)**، أي في ذلك الحال، من أن يضاف إليه المحامدُ، فإنّه يضيف الفضائل والمحاسن والمحامد والكمالات إلى الله سبحانه. فكان وقايةً له من إضافة ما ليس له من ذاته بالحقيقة، لكونها أموراً وجوديةً، والوجود للحق؛ بل الوجود هو الحق حقيقةً. **(وهو)**، أي كون الله سبحانه وقايةً للعبد المتّقي في الحال الثاني، أمر **(معلوم)** مكشوف لظهور استناد الأمور الوجودية إليه سبحانه.

وهو أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

[١١] فص حكمة فتوحية في كلمة صالحية

لمّا أعطت الحقائق أنّ النتيجة لا تكون إلاّ عن الفرديّة، والثلاثة أوّل الأفراد، جعل الله سبحانه إيجاد العالم عن نفسه وإرادته وقوله. والعين واحدة، والنسب مختلفة.

---

[١١] فص حكمة فتوحية في كلمة صالحية

لمّا كان «الفتوح» عبارةً عن حصول شيء ممّا لم يُتوقّع ذلك منه، نسب رضي الله عنه حكمَته إلى كلمة صالح عليه السلام، لخروج الناقة ـ التي هي معجزته ـ من الجبل؛ وهو ممّا لم يُتوقّع خروجها منه. وأيضاً لمّا كان «الفتوح» مأخوذاً من «الفتح» ـ إذ هو جمعه، كـ «العقول» لـ «العقل» و«القلوب» لـ «القلب» ـ وصالح مظهر الاسم «الفتّاح» ـ لذلك انفتح له الجبل، فخرج منه الناقة ـ وهو من جملة مفاتيح الغيب، قرن الحكمة الفتوحية إلى كلمته وبيّن فيها الإيجاد وكونه مبنياً على الفردية.

وإنّما قال: «فتوحية»، ولم يقل: «فاتحية»، لأنّ الفتوح أنواع عددها عدد مفاتيح الغيب؛ فراعى في ذلك الأدب الإلهي وقصد الموافقة للحق سبحانه في التنبيه على البدء الإيجادي من الغيب الذاتي والوجود المطلق الإحاطي.

(لما أعطت الحقائق)، واقتضت معرفتُها على ما هي عليه، **(أن النتيجة)** ذهناً وخارجاً **(لا تكون)**، أي لا توجد، أو لا تكون صادرةً، **(إلا عن الفردية)** العددية، التي هي عدم الانقسام بمتساويين عمّا من شأنه الانقسام، **(والثلاثة أول الأفراد)** وأقلّ ما به يتحقّق الفرديةُ ـ التي شُرطت في ظهور النتيجة ـ ضرورةَ أنّ الفردية بالتفسير المذكور لا تشتمل الواحد، **(جعل الله سبحانه إيجاد العالم)** عن أمور ثلاثة: **(نفسه)**، أي ذاته، **(وإرادته)**، التي هي نسبة التوجّه بالتخصيص لتكوين أمرٍ ما، **(وقوله)**، الذي هو مباشرة الأمر الإيجادي بمعنى كلمة «كن». **(والعين)**، يعني الهوية الإلهية في هذه الصور، **(واحدة)** وحدةً حقيقية؛ **(والنسب)** والاعتبارات **(مختلفة)** متكثّرة كثرةً اعتباريةً، فإنّها باعتبار ظهورها في حالة من أحوالها التي تستلزم تبعية الأحوال الباقية لها تُسمّى «ذاتاً»، وباعتبار التوجّه التخصيصي المذكور «مريداً»، وباعتبار مباشرتها للإيجاد بكلمة «كن» «قائلاً».

فقال: «إنّما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون».

ولا يحجبنّك تركيب المقدّمات في النظر في المعقولات، فإنّها وإن كانت أربعةً، فهي ثلاثة، لكون المفرد الواحد من الأربعة يتكرّر في المقدّمتين. فافهم. فالتثليث معتبر في الإنتاج، والعالم نتيجة بلا شك.

(فقال) سبحانه وتعالى مشيراً إلى الأمور الثلاثة: (﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾) [النحل: ٤٠]. فأشار إلى الذات في ثلاثة مواضع وإلى الإرادة في موضع واحد وإلى القول في موضعين. وفي تكرير الذات في المواضع الثلاثة إشارة إلى اعتباراتها الثلاثة مع وحدة العين؛ وفي الدلالة عليها آخراً بالضمير المستتر في القول إيماء إلى استتارها بصورة الشيء المراد تكوينه عند تعلّق القول به. ولمّا كان الذات والإرادة في التكوين بمنزلة المادّة التي بها الشيء بالقوة، والقول بمنزلة الصورة التي بها الشيء بالفعل، وقع ذكر القول مرتين، ضرورة أنّ الصورة من الشيء - التي هي الغاية للحركة الإيجادية - لها تكرّر: تقدّم ذاتي أوّلاً على الكل وتأخّر رتبي ثانياً عنه. ثمّ اعلم أنّه كما ظهرت الفردية الثلاثية في جانب المكوِّن الموجد سبحانه، كذلك ظهرت في جانب الشيء المراد تكوينه: وهي شيئيّته الثبوتية بإزاء ذاته سبحانه، وسماعُه أمر «كن» بإزاء إرادته، وقبولُه وامتثاله لما أُمر به من التكوّن بإزاء قوله.

(ولا يحجبنك)، أي لا يمنعنّك عن التصديق بما قلنا من اشتراط الفردية في صدور النتيجة، **(تركيب المقدمات)** المنتجة من أربعة أجزاء **(في النظر)** الفكري **(في المعقولات، فإنها)**، أي تلك المقدّمات، **(وإن كانت)** بحسب الأجزاء **(أربعة)**، ضرورة تركّب كلٍّ من مقدّمتي القياس من أمرين - محكوم عليه ومحكوم به - **(فهي)** في الحقيقة **(ثلاثة، لكون المفرد الواحد من)** تلك **(الأربعة)** - وهو الحدّ الأوسط - **(يتكرر في المقدمتين)**، أي الصغرى والكبرى. والتكرار لا يخلّ بوحدته في نفسه، فيرجع إلى ثلاثة أجزاء الحدّ، الأصغر والأكبر والأوسط. **(فافهم)** ذلك. **(فالتثليث معتبر في الإنتاج)**، ذهناً كان أو خارجاً، **(والعالم نتيجة بلا شك)**. فالتثليث معتبر في ما يُنتِجُه، كما سبق.

[١٢] فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية

اعلم أنّ القلب وإن كان موجوداً من رحمة الله، فإنه أوسع من رحمة الله، لأنّ الله أخبر أنّ قلب العبد وسعه، ورحمته لا تسعه، فإنّها لا يتعلّق حكمها إلا

---

[١٢] فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية

إنّما خصّت الحكمة القلبية بالكلمة الشعيبية لأمرين:

أحدهما رعاية المفهوم من اسمه عليه السلام، وهو «التشعيب»، فإنّ شعيباً عليه السلام كان من العرب، واسمه اسم عربي ـ كذا ورد في النقل أنّ هوداً وصالحاً وشعيباً ويونس ولوطاً كانوا من العرب. وبالجملة، فلمّا كان القلب منبعَ الشعب المنبثّة في أقطار البدن الإنساني ـ بل في سائر الحيوانات التامّة الخلقة؛ وهو أوّلُ ما يتكوّن من الإنسان والحيوان ـ وكان شعيب عليه السلام أيضاً كثير الشعب لكثرة نتائجه وأولاده، ناسب التخصيص المذكور.

والأمر الآخر أنّه كان الغالبُ على شعيب عليه السلام الصفات القلبية من الأمر بالعدل وإيفاء الكيل والوزن بالقسط. والقلب هو مظهر العدل وصورة أحدية الجمع بين الظاهر والباطن واعتدال البدن وعدالة النفس، ومنه يصلُ الحياةُ والفيض إلى جميع الأعضاء على السوية بمقتضى العدل. وله أحدية جمع القوى الروحانية والنفسانية والبدنية. ومنه تنشعب هذه القوى بالقسطاس المستقيم وتتوزّع على كل عضو عضو بمقتضى استعداده وقوّة قبوله، ويأتي المددُ إليها دائماً على نسبة محفوظة القدر بالعدل. وله إيفاء كل ذي حق حقّه.

(اعلم أن القلب)، يعني قلب العارف بالله، لأنّ قلب غيره لا يُسمّى «قلباً» في عرفهم إلاّ مجازاً.

وإنّما قلنا «بالله» لأنّ قلب العارف بغيره من الأسماء ليس له السعةُ المذكورة فيما بعد.

(وإن كان)، أي القلب، **(موجوداً من رحمة الله)**، أي الوجود المفاض عنه على عباده، أو ما به يتعطّف عليهم ويشفق عليهم ويرحمهم، فيهب لهم الوجود، **(فإنه)**، أي القلب، **(أوسع من رحمة الله، لأن الله أخبر)** على لسان رسوله ﷺ في حديث قدسي **(أن قلب العبد وسعه)** جمعاً وتفصيلاً، حيث قال سبحانه: «ما وسعني»، أي

بالحوادث. وهذه مسألة عجيبة إن عقلت.

من حيث مرتبتا جمعي وتفصيلي، «أرضي»، أي الأجسام السفلية، «ولا سمائي»، أي الأرواح العلوية، «ووسعني» من حيثهما «قلبُ عبدي المؤمن[١]»، فإنّه يتقلّب معي وفيّ وبي ولي بحسب تقلّبي في الشؤون». **(ورحمته لا تسعه)** إلاّ في مرتبة تفصيله، **(فإنها)**، أي الرحمة، **(لا يتعلق حكمها إلا بالحوادث)**، التي هي مرتبة تفصيله.

فإن قيل: «رحمته تسع القلب، والقلب لا يسع نفسه، فلا يكون القلب أوسع»؛ قلنا: «القلب يسع نفسه من حيث الإحاطة العلمية، وكيف لا، وقد وسع الحق جمعاً وتفصيلاً، فلا يشذّ عنه شيء من الموجودات».

(وهذه)، أي كون القلب أوسع من رحمة الله سبحانه، **(مسألة عجيبة)** وفائدة غريبة **(إن عقلت)** وفهمتَ منها المراد واستفدت منها ما ينبغي أن يُستفاد. والله ولي الرشاد والموفّق للسداد.

اعلم أنّ لكل قلب خمسة أوجه: وجه مواجه حضرة الحق سبحانه، لا واسطة بينه وبين الحق؛ ووجه يقابل به عالم الأرواح، ومن جهته يأخذ من ربّه ما يقتضيه استعدادُه بواسطة الأرواح؛ ووجه يختصّ بعالم المثال، ويحتظي منه بمقدار نسبته من مقام الجمع وبحسب اعتدال مزاجه وأخلاقه وانتظام أحواله في تصرّفاته وحضوره ومعرفته؛ ووجه يلي عالم الشهادة ويختصّ بالاسم «الظاهر» و«الآخر»؛ ووجه جامع يختصّ بأحدية الجمع، وهي التي تليها مرتبةُ الهوية المنعوتة بالأوّلية والآخرية والظهور والبطون والجمع بين هذه النعوت الأربعة.

ولكل وجه مظهر من الأناسي. والذي هو صورة قلب الجمع والوجود، كنبيّنا ﷺ، فإنّ مقامه نقطة وسط الدائرة الوجودية. فوجوه قلبه الخمسة تواجه كلّ عالم وحضرة ومرتبة وتضبط أحكامَ الجميع وتظهر بأوصافها كلها بالوجه الجامع المنبّه عليه آنفاً.

وإذا عرفتَ هذا، فنقول: أعظم الأشياء الموصوفة بالسعة من جانب الحق الرحمة والقلب الإنساني والعلم، فإنّه قال في سعة الرحمة: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٥٦]؛ وقال في الرحمة والعلم معاً بلسان الملائكة: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا﴾ [غافر: ٧]؛ وقال في سعة القلب الإنساني: «ما وسعني أرضي ولا سمائي، ووسعني قلب عبدي المؤمن» الحديث. ولا شك أنّ بين سعة كل واحدة من هذه الثلاثة وبين الآخرين تفاوتاً لا تُعرف حقيقتُه ما لم تُعرف حقيقة الرحمة وأحكامها وحقيقة العلم وكيفية تعلّقه بالمعلومات وحقيقة القلب الذي وسع الحق.

(١) أورده العجلوني في حديث: «القلب بيت الرب» رقم (١٨٨٥) [٢/١٢٩]. وأورده غيره.

وإذا كان الحق سبحانه ـ كما ورد في الصحيح ـ يتحوّل في الصور، مع أنه

فلنبدأ ـ بتأييد الله وإمداده ـ بذكر سعة العلم الذاتي الإلهي وتعلّقه بالحق وبالمعلومات، فنقول، اعلم أنّ تعلّق علم الحق بذاته على نوعين، وكذلك تعلّقه بالمعلومات: فإنّ للحق تعيّناً في عرصة تعقّله نفسَه، ولهذا التعيّن الإطلاق بالنسبة إلى تعيّن كل شيء في علم كل عالم وبالنسبة إلى تعيّن الحق في تعقّل كل متعقّل؛ فعلمه سبحانه يتعلّق من حيث تعيّنه في نفسه ومن حيث تعيّنه في تعقّل كل متعقّل. ويتعلّق علمه تعالى أيضاً بذاته على نحو آخر، وهو معرفته بذاته من حيث إطلاقها وعدم انحصارها في تعيّنها في نفسها. وهذه المعرفة هي معرفة كلية جملية.

ويتعلّق علمه بالمعلومات أيضاً على نحوين: أحدهما باعتبار تعيّنها في علمه وتعقّل امتياز بعضها عن بعض، غير أنّ هذا النحو من التعلّق العلمي لا يشمل جميع الممكنات؛ بل يختصّ بما قُدّر دخولُه في الوجود في دور أو أدوار محصورة. وأمّا بالنسبة إلى جميع الممكنات من حيث أنّها غير متناهية، فإنّ العلم لا يتعلّق بها إلاّ تعلّقاً كلياً جملياً، كما أشرتُ إليه في شأن الحق سبحانه من حيث إطلاقه.

وعلّة هذا الشبه والاشتراك التامّ بين الحق والممكنات هو أنّها في التحقيق الأوضح شؤون ذاته الكامنة في إطلاقه وغيب هويته، ولا مخلص لأحد في علمه بالحق من تجاوز التعيّنات التعقّلية والانتهاء إلى تعيّن الحق في تعقّله نفسَه وشهودِهِ اتّصالَ ذلك التعيّن من وجه بالإطلاق الذاتي الغيبي العديم الوصف والاسم والرسم والحصر والحكم، إلاّ لمن كان حقيقتُه البرزخ الجامع بين الوجوبِ والإمكان وأحكامهما؛ فإنّه يواجه بإطلاقه غيبَ الذات باعتبار عدم مغايرته له دون توهّم تعدّد وامتياز. فافهم وتدبّر غريب ما أسمعتُ وما عليه نبّهتُ، تعرف أنّه ليس شيء أوسع من العلم بشرط معرفته على الوجه المذكور.

وأمّا سعة الرحمة المشار إليها في الكتاب والسنّة، فتختصّ ببعض المحدثات المتعيّنة في اللوح المحفوظ بكتابة القلم الأعلى. وهي المنشعبة إلى مائة شعبة، كما أشار إليه ﷺ.

وأمّا سعة القلب الذي وسع الحق، فهي عبارة عن سعة البرزخية المذكورة الخصيصة بالإنسان الحقيقي، الذي هو قلب الجمع والوجود. فالإنسان الحقيقي الذي هو قلب الجمع والوجود، وقلبه برزخيته، وعلمه المنبّه عليه آنفاً. فافهم.

(وإذا كان الحق سبحانه ـ كما ورد في الصحيح ـ يتحول) يومَ القيامة لأهل المحشر **(في الصور[١])**، أي صور اعتقاداتهم بحسب قابلياتهم وموجب استعداداتهم،

(١) يشير إلى الحديث الذي رواه البخاري في صحيحه، باب فضل السجود، حديث رقم (٧٧٣) [١/ =

تعالى في نفسه لا يتغيّر من حيث هو، فالقلوب له كأشكال الأوعية للماء: يتشكّل بشكلها مع كونه لا يتغيّر عن حقيقته. فافهم. ألا ترى أنّ الحق «كلّ يوم هو في

(مع أنه تعالى في نفسه لا يتغير) عمّا هو عليه (من حيث هو، فالقلوب) المتجلّى لها له، أي للحق سبحانه، (كأشكال الأوعية) المتشكّلة بأشكال مخصوصة، كالاستدارة والتثليث والتربيع وغيرها، (للماء)، الذي ليس مقيّداً بشكل مخصوص؛ لكنّه (يتشكل بشكلها)، أي الأوعية، (مع كونه) في حد ذاته (لا يتغير عن حقيقته) المائية. (فافهم)

= ٢٧٧]. ومسلم في صحيحه، باب معرفة طريق الرؤية، حديث رقم (١٨٢) [١/ ١٦٣]. ورواه غيرهما ونص رواية البخاري: حدثنا أبو اليمان قال أخبرنا شعيب عن الزهري قال أخبرني سعيد بن المسيب وعطاء بن يزيد الليثي أن أبا هريرة أخبرهما أن الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة قال هل تمارون في القمر ليلة البدر ليس دونه حجاب قالوا لا يا رسول الله قال فهل تمارون في الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا قال فإنكم ترونه كذلك يحشر الناس يوم القيامة فيقول من كان يعبد شيئاً فليتبع فمنهم من يتبع الشمس ومنهم من يتبع القمر ومنهم من يتبع الطواغيت وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها فيأتيهم الله فيقول أنا ربكم فيقولون هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فإذا جاء ربنا عرفناه فيأتيهم الله فيقول أنا ربكم فيقولون أنت ربنا فيدعوهم فيضرب الصراط بين ظهراني جهنم فأكون أول من يجوز من الرسل بأمته ولا يتكلم يومئذ أحد إلا الرسل وكلام الرسل يومئذ اللهم سلم سلم وفي جهنم كلاليب مثل شوك السعدان هل رأيتم شوك السعدان قالوا نعم قال فإنها مثل شوك السعدان غير أنه لا يعلم قدر عظمها إلا الله تخطف الناس بأعمالهم فمنهم من يوبق بعمله ومنهم من يخردل ثم ينجو حتى إذا أراد الله رحمة من أراد من أهل النار أمر الله الملائكة أن يخرجوا من كان يعبد الله فيخرجونهم ويعرفونهم بآثار السجود وحرم الله على النار أن تأكل أثر السجود فيخرجون من النار فكل بن آدم تأكله النار إلا أثر السجود فيخرجون من النار قد امتحشوا فيصب عليهم ماء الحياة فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل ثم يفرغ الله من القضاء بين العباد ويبقى رجل بين الجنة والنار وهو آخر أهل النار دخولاً الجنة مقبل بوجهه قبل النار فيقول يا رب اصرف وجهي عن النار قد قشبني ريحها وأحرقني ذكاؤها فيقول هل عسيت إن فعل ذلك بك أن تسأل غير ذلك فيقول لا وعزتك فيعطي الله ما يشاء من عهد وميثاق فيصرف الله وجهه عن النار فإذا أقبل به على الجنة رأى بهجتها سكت ما شاء الله أن يسكت ثم قال يا رب قدمني عند باب الجنة فيقول الله له أليس قد أعطيت العهود والميثاق أن لا تسأل غير الذي كنت سألت فيقول يا رب لا أكون أشقى خلقك فيقول فما عسيت إن أعطيت ذلك أن لا تسأل غيره فيقول لا وعزتك لا أسأل غير ذلك فيعطي ربه ما شاء من عهد وميثاق فيقدمه إلى باب الجنة فإذا بلغ بابها فرأى زهرتها وما فيها من النضرة والسرور فيسكت ما شاء الله أن يسكت فيقول يا رب أدخلني الجنة فيقول الله ويحك يا بن آدم ما أغدرك أليس قد أعطيت العهد والميثاق أن لا تسأل غير الذي أعطيت فيقول يا رب لا تجعلني أشقى خلقك فيضحك الله عز وجل منه ثم يأذن له في دخول الجنة فيقول تمن فيتمنى حتى إذا انقطعت أمنيته قال الله عز وجل من كذا وكذا أقبل يذكره ربه حتى إذا انتهت به الأماني قال الله تعالى لك ذلك ومثله».

شأن»؟ كذلك القلب يتقلّب في الخواطر. ولذلك قال سبحانه، ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾، ولم يقل: «له عقل»، لأنّ العقل يتقيّد، بخلاف القلب. فافهم.

ما ذكرنا من المثال لتعرف منه حال الممثّل له، فإنّه كما أن الماء لا شكل له في نفسه يتقيّد به - بل يتشكّل بشكل وعائه - كذلك الحق المطلق سبحانه ليس له في ذاته صورة مخصوصة يتجلّى بها؛ بل يتجلّى على صورة العبد المتجلّى له، فإنّ أهل التجلّيات إنّما يرد عليهم التجلّي بحسب استعداداتهم وخصوص قابلياتهم الوجودية. وكذلك استعداداتهم في عرصة الوجود العيني إنّما تكون بموجب استعداداتهم الغيبية الغير المجعولة في حضرة العلم الذاتي. فمهما حصل تجلٍّ لمتجلّى له في حضرة الوجود العيني، فإنّما يحصل على صورة استعداد العين الثابتة الأزلية التي لهذا المتجلّى له.

فأرباب الاستعدادات المخصوصة - التي تعطيهم استعداداتُهم الاعتقادات الجزئيّةَ التقيّدية - إذا تجلّى الحق لهم، رأى كلُّ أحدٍ صورةَ معتقده فيه؛ فما رأى سوى نفسه وما جعله في نفسه من صور الاعتقاد. والعبد الكامل ليس كذلك، فإنّ له استعداداً كلياً وقابلية أحدية جمعيةً، وخصوصه الإطلاق من كل قيد والسراح من كل حصر والخروج عن كل طور. فهو يقابل بإطلاقه عن نقوش القيود الاعتقادية إطلاقَ الحق ويقابل كذلك كلَّ حضرةٍ من الحضرات التي يكون منها وفيها وبحسبها التجلّي بما يناسبها ممّا فيه من تلك الحضرة. فيقبل جميعَ التجلّيات مع الآنات بمرائيه ومجاليه التي فيه من غير مزاحمة. والتجلّي الذاتي الغيبي دائم الإشراق من الغيب المطلق الإلهي الذاتي على غيب قلبه المطلق الإلهي الأحدي الجمعي الكمالي - جعلنا الله وإيّاك من أهله بحوله وطوله.

(ألا ترى) - هذا توضيح وتنوير لما سبق من تحوّل الحق في الصور - **(أن الحق** ﴿كُلَّ يَوْمٍ﴾) [الرحمن: ٢٩]، أي كلَّ آن - فإنّ «الآن» هو يوم الذات، لا ينقسم أبداً - (﴿هُوَ فِي شَأْنٍ﴾) [الرحمن: ٢٩] - وما أعظم شأن ذي الشأن الذي هذا شأنه في كل آن! **(كذلك)**، أي كما يتقلّب الحق سبحانه في شؤونه، كذلك، **(القلب يتقلب)** حسب تقلّبه سبحانه **(في الخواطر)** والصفات والأحوال. ولذلك، أي ولتقلّب القلب في الخواطر، **(قال سبحانه:** ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ﴾) [قٓ: ٣٧]، أي القرآن، (﴿لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ﴾) [قٓ: ٣٧] يتقلّب في أنواع الصور والصفات. **(ولم يقل: «له العقل»، لأن العقل يتقيد)** بالاعتقادات الجزئية، فيحصر الأمر الإلهي - الذي لا ينحصر - فيما يدركه، **(بخلاف القلب)**، فإنه لكونه محلاً لتجلّياتٍ مختلفة من الإلهية والربوبية وتقلّبه

في صورها يتذكّر ما نَسِيَهُ ممّا كان يجده قبل ظهوره في هذه النشأة العنصرية، ويجد هنا ما أضاعه، كما قال عليه السلام: «الحكمة ضالّة المؤمن»[1]. **(فافهم)**.

اعلم أنّ بين «القلب» و«القبول» و«القابلية» مناسبةً معنويةً ولفظيةً: أمّا المعنوية، فلأنّ له قابلية قبول صور جميع التجلّيات؛ وأمّا اللفظية، فلأنّه لولا قبليّةُ بعض حروف «القلب» و«القابل» وقلبُه، لكان هو هو ـ وقلب الشيء لغةً أن يُجعل أوّلُه آخرَه أو ظاهرُه باطنَه جمعاً وفرادى. وإذا قلبتَ لفظ «القلب»، فإنّ «القبول» و«القابلية» من تقاليبه.

وأمّا «العقل» لغةً، فهو القيد والربط والضبط. فمقتضاه التقييد. وحقيقة الذكرى بالحق عن الحق ـ المطلق عن كل قيد، حتّى عن قيد الإطلاق الذي يقابله التقييدُ ـ تنافي العقل، الذي حقيقته القيد والضبط. ولهذا ظهر هذا الحصر والقيد أوّلاً في العقل الأوّل، الذي عَقَلَ نورَ التجلّي المطلق باستعداده الخصوصي التقييدي. فأقامه الله لمظهرية هذا السرّ، وهو القيد. فحقيقته تقييد النور المطلق. فقال له الحق: «اكْتُب»، أي قيّد واجْمَع علمي في خلقي إلى يوم القيامة. وذلك قيد لقيد في قيد. وقبول جميع التجلّيات الغير المتناهية دائماً أبداً ليس إلاّ للحقيقة الإنسانية الإلهية الأزلية الأبدية الكمالية الجمعية الأحدية، فهي قلب الوجود الحقّ، وله حقيقة الذكرى.

---

(١) رواه ابن ماجة في سننه، باب الحكمة، حديث رقم (٤١٦٩) [٢/ ١٣٩٥]. والترمذي في سننه، باب الحكمة، حديث رقم (٢٦٨٧) [٥/ ٥١]. ورواه غيرهما.

[١٣] فص حكمة ملكية في كلمة لوطية

قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا﴾. فالضعف الأول بلا خلاف ضعف المزاج في العموم والخصوص. والقوّة التي بعده قوّة المزاج، وينضاف إليه في الخصوص قوّة الحال. والضعف الثاني ضعف المزاج، وينضاف إليه في الخصوص ضعف المعرفة، أي المعرفة بالله: تضعفه حتى تلصقه بالتراب، فلا يقدر على شيء، فيصير في نفسه عند

---

[١٣] فص حكمة ملكية في كلمة لوطية

«المَلْك» بفتح الميم وسكون اللام هو الشدّة والقوّة التامّة. وإنّما قرن الشيخ قدّس الله روحه هذه الحكمة بالصفة الملكية مراعاةً للأمر الغالب على حال لوط وأمّته وما عالم الحقّ به قومَه من شدّة العقوبة في مقابلة الشدّة التي قاساها لوط منهم، حتّى نطق لسانُ حاله معهم بقوله: ﴿لَوْ أَنَّ لِى بِكُمْ قُوَّةً أَوْ ءَاوِىٓ إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ [هود: ٨٠].

(**قال الله تعالى**: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ﴾) [الروم: ٥٤]؛ أي أساس أمركم وما عليه جبلّتكم وبنيتكم الضعف ـ الذي هو عدم القوّة ـ فإنّه ﴿خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِى ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا﴾ [الحج: ٥]. (﴿ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً﴾) [الروم: ٥٤] حيث بلغتم وقت الاحتلام والشبيبة؛ وتلك حال القوّة إلى الاكتهال وبلوغ الأشدّ. (﴿ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً﴾) [الروم: ٥٤]، أي رددتم إلى أصل حالكم ـ وهو الضعف ـ بالشيخوخة والهرم.

(**فالضعف الأول بلا خلاف ضعف المزاج في**) فهم أرباب (**العموم والخصوص**) جميعاً. (**والقوة التي بعده**)، أي بعد الضعف الأوّل، (**قوة المزاج**) بحسب مفهومها الظاهر عندهم جميعاً؛ (**وينضاف إليه**)، أي إلى مفهومها الظاهر، (**في**) فهم أرباب (**الخصوص قوة الحال**)، وهي التي تقتضي التصرّف والتأثير في العالم بالهمّة. (**والضعف الثاني ضعف المزاج**) بموجب مفهومه الظاهر عند الجميع؛ (**وينضاف إليه في**) فهم أرباب (**الخصوص ضعف المعرفة**)، أي ضعف حصل بسبب المعرفة، (**أي المعرفة بالله، تضعفه**) وتُخرجه عن قوّته العرضية وتردّه إلى ضعفه الأصلي، (**حتى**

نفسه كالصغير عند أمّه الرضيع. ولذلك قال لوط عليه السلام: ﴿أَوْ ءَاوِىٓ إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾، يريد القبيلة ويقول رسول اللّه ﷺ: «رحم اللّه أخي لوطاً لقد كان يأوي إلى ركن شديد». يريد ﷺ «ضعف المعرفة». فـ «الركن الشديد» هو الحق سبحانه

تلصقه بالتراب) ـ الذي هو أصله ـ وتُلحقه به، فيرجع إلى ضعفه الأوّل، **(فلا يقدر على شيء)** بالتصرّف والتأثير بقوّة الهمّة. **(فيصير في نفسه)**، أي في حدّ ذاته مع قطع النظر عن ظهور الصفات الإلهية فيه، **(عند نفسه)**، أي في نظره واعتقاده، **(كالصغير عند أمه الرضيع)**، أي كالطفل الصغير الرضيع عند أمه؛ فكما أنه لا يرى لنفسه قوّةً ولا قدرةً ويكل أمرَه بالكلية إلى أمّه التي تُرضعه وتربّيه، فكذلك العارف بالنسبة إلى الوجود الحق الرب المطلق.

وللشيخ الكامل العارف مؤيّد الدين الجندي رحمه الله هٰهنا كلام، لخّصه بعضهم بهذه العبارات: «والوجه الثاني ـ وهو شهود أحدية المتصرّف والمتصرَّف فيه ـ كما يمنع من التصرّف، فقد يقتضي التصرّفَ، لأنّه واقع في نفس الأمر، إذ ليس في الوجود إلاّ الحق وحده، والتصرّف واقع. فلو تصرّف العارف بالأحدية المذكورة، ما كان ذلك التصرّف إلاّ للحق سبحانه؛ ولا سيّما العبد الكامل: فإنّه هو الذي له جميعُ ما للربّ من الحقائق الأسمائية الإلهية وما للعبد من الصفات العبدانية بأحدية العين، وإلاّ لم يكن كاملاً. لكن لا يكون بإرسال الهمّة وتسليطها لئلا يخلّ بمقام العبودية، بل بإظهار الحق ذلك منه وظهوره تعالى على مظهره بالتصرّف من غير تقيّد منه بذلك ولا إرسال همّة ولا تسليط نفس ولا ظهور به. فالمانع بالحقيقة هو الوقوف في مقام العبودية الذاتية له وردُّ أمانة الربوبية العرضية إلى الله تأدّباً بآداب أهل القرب. فلا يتصدّى للتصرّف والتسخير، ويتوجّه بالكلية إلى الله الواحد الأحد المتفرّد بالتقدير والتدبير».

(ولذلك)، أي للضعف الحاصل بسبب المعرفة بالله وعدم الاقتدار على شيء بالتصرّف فيه، **(قال لوط عليه السلام)**: ﴿لَوْ أَنَّ لِى بِكُمْ قُوَّةً﴾ [هود: ٨٠]، أي ليت لي بكم قوّةً من الهمّة القوية أقاومكم بها وأقاويكم، (﴿أَوْ ءَاوِىٓ﴾) [هود: ٨٠]، أي ألتجيء، (﴿إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾) **[هود: ٨٠]، يريد)** لوط عليه السلام بـ «الركن الشديد» بحسب الظاهر **(القبيلة)** القوية الغالبة على أعدائها. **(ويقول رسول الله ﷺ)** مشيراً إلى ما أراده لوط عليه السلام بـ «الركن الشديد» بحسب الباطن، **(«رحم الله أخي لوطاً، لقد كان يأوي إلى ركن شديد»**[1]، **يريد ﷺ «ضعف المعرفة»)**، أي يشير بهذا الكلام

(١) رواه البخاري في صحيحه، باب قوله تعالى: ونبئهم عن ضيف إبراهيم. . ، حديث رقم (٣١٩٢) [٣/١٢٣٣] ورقم (٤٤١٧) [٤/١٧٢١] ورقم (٣٢٠٧) [٣/١٢٣٩]. ورواه مسلم في صحيحه، =

مدبّره ومربّيه.

إلى ضعفه الحاصل له بسبب معرفته بالله حيث تعطّف عليه أوّلاً بالدعاء له بالرحمة ـ فإنّ ذلك ينبئ عن ضعفه وعجزه عليه السلام ـ ونسبه ثانياً إلى نفسه بالأخوّة المشعرة بمشاركته إيّاه في هذا الضعف الظاهر تحقّقه ﷺ به. (**فـ «الركن الشديد»**) الذي التجأ إليه لوط عليه السلام بحسب الباطن (**هو الحق سبحانه مدبره**) الذي يدبّر أمره بمقتضى علمه وحكمته (**ومربيه**) الذي يربّيه بموجب لطفه ورحمته.

= باب زيادة طمأنينة القلب، حديث رقم (١٥١) [١/١٣٣] ورقم (٢٣٦٩) [٤/١٨٣٩]. ورواه غيرهما.

[١٤] فص حكمة قدرية في كلمة عزيرية

«لله الحجّة البالغة» على خلقه، لأنهم المعلومون، والمعلوم يعطي العالم ما

---

[١٤] فص حكمة قدرية في كلمة عزيرية

«القضاء» عبارة عن الحكم الكلي الإلهي في أعيان الموجودات على ما هي عليه من الأحوال الجارية من الأزل إلى الأبد. و«القدر» هو تفصيل ذلك الحكم بإيجادها في أوقاتها وأزمانها التي تقتضي الأشياءُ وقوعَها فيها باستعداداتها الجزئية. فتعليق كل حال من أحوال الأعيان بزمان معيّن وسبب معيّن عبارة عن «القدر».

وسرّ القدر أنه لا يمكن لعين من الأعيان الخلقية أن يظهر في الوجود ذاتاً وصفةً وفعلاً إلاّ بقدر خصوصية قابليته واستعداده الذاتي. وسرّ سرّ القدر أنّ هذه الأعيان الثابتة ليست أموراً خارجةً عن الحق ـ قد علمها أزلاً، وتعيّنت في علمه على ما هي عليه ـ بل هي نسب أو شؤون ذاتية، فلا يمكن أن تتغيّر عن حقائقها؛ فإنّها حقائق ذاتيات، وذاتيات الحق سبحانه لا تقبل الجعل والتغيير والتبديل والمزيد والنقصان. فبهذا عُلم أنّ الحق سبحانه لا يُعيّن من نفسه شيئاً أصلاً ـ صفةً كان أو فعلاً أو حالاً أو غير ذلك ـ لأنّ أمره واحد، كما أنّه واحد. وأمره الواحد عبارة عن تأثيره الذاتي الوحداني بإفاضة الوجود الواحد المنبسط على الممكنات القابلة له، الظاهرة به والمُظهرة إيّاه، متعدّداً متنوّعاً مختلفَ الأحوال والصفات بحسب ما اقتضته حقائقُها الغير المجعولة المتعيّنةُ في علم الأزل.

فكان من مقتضى حقيقة عزير عليه السلام وأحكام لوازمها انبعاثُ رغبة منه نحو معرفة سرّ القدر وانتشاءُ فكره في القرية الخربة بصورة استبعاد إعادتها على ما كانت عليه. فأظهر الله له بواسطة فكره واستبعاده أنواعاً من صور الإعادة وأنواعاً من أحكام القدرة. فلذلك نسب رضي الله عنه الحكمة القدرية إلى الكلمة العزيرية.

(﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ [**الأنعام: ١٤٩**]) التامة القوية (**على خلقه**) فيما يعطيهم ويحكم به عليهم من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان ـ لا للخلق عليه، كما قالت الجَهَلة البطلة الظلمة في حكمهم على الله سبحانه أنّه قدّر على الكافر والجاهل والعاصي الكفرَ والمعصية والجهل، ثمّ يؤاخذهم عليها بما ليس في قوّتهم ووسعهم ـ (**لأنهم**)، أي الخلق هم، (**المعلومون**) له، وهو العالم بهم. (**والمعلوم**)، كائناً ما

هو عليه في نفسه، وهو العلم. ولا أثر للعلم في المعلوم، فلا حكم على المعلوم إلاّ به.

اعلم أنّ كل رسول نبي، وكل نبي وليّ، فكل رسول وليّ.

كان، **(يعطي العالم)** به، كائناً من كان، أي يجعله بحيث يُدرِك، **(ما هو عليه في نفسه)**، أي في حدّ ذاته من الأحوال الجارية عليه من الأزل إلى الأبد واستعداداتها. **(وهو)**، أي ذلك الإدراك هو، **(العلم. ولا أثر للعلم في المعلوم)** بأن يُحدِث فيه ما لا يكون له في حدّ ذاته، بل هو تابع للمعلوم، والحكم على المعلوم تابع له. **(فلا حكم)** من العالم **(على المعلوم إلا به)**، أي بالمعلوم وبما يقتضيه بحسب استعداده الكلي والجزئي. فما قدّر الله سبحانه على الخلق الكفر والعصيان من نفسه، بل باقتضاء أعيانهم وطلبهم بلسان استعداداتهم أن يجعلهم كافراً أو عاصياً، كما يطلب عين الكلب صورتَه الكلبية والحكم عليه بالنجاسة العينية. وهذا هو عين سرّ القدر.

فإن قلتَ: «الأعيان واستعداداتها فائضة من الحق تعالى، فهو جعلها كذلك»؛ قلتُ: «الأعيان ليست مجعولةً، كما مرّ غير مرّة؛ بل هي صور علمية للأسماء الإلهية التي لا تأخّر لها عن الحق سبحانه إلاّ بالذات، لا بالزمان. فهي أزلية أبدية غير متغيّرة ولا متبدّلة. والمراد بـ «الإفاضة» التأخّرُ بحسب الذات، لا غير».

(واعلم أن كل رسول نبي) من غير عكس كلي؛ فالرسالة خصوص مرتبة في النبوّة. **(وكل نبي ولي)** من غير عكس كلي؛ فالنبوّة خصوص مرتبة في الولاية. **(فكل رسول ولي)**، كما أنّه نبي. فالرسل صلوات الرحمن عليهم أعلى مرتبةً من غيرهم لجمعهم بين المراتب الثلاث ـ الولاية والنبوّة والرسالة ـ ثمّ الأنبياء لجمعهم بين المرتبتين؛ لكنّ مرتبة ولايتهم أعلى من نبوّتهم، ونبوّتهم أعلى من رسالتهم، لأنّ ولايتهم جهة حقّيّتهم لفنائهم فيه، ونبوّتهم جهة مَلَكيّتهم ـ إذ بها يحصل المناسبةُ لعالم الملائكة، فيأخذون الوحي منهم ـ ورسالتهم جهة بشريتهم المناسبة للعالم الإنساني. وإليه أشار الشيخ[١] رضي الله عنه بقوله:

مقام النبوّة في برزخ دوين الولي وفوق الرسول

أي النبوّة دون الولاية التي لهم وفوق الرسالة.

فالولي هو الفاني في الله سبحانه والباقي به والظاهر بأسمائه وصفاته.

قال الشيخ رضي الله عنه: «إذا سمعتَ أحداً من أهل الله، أو يُنقل إليك عنه أنّه

---

(١) الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الحاتمي.

قال: «الولاية أعلى من النبوّة»، فليس يريد ذلك القائل إلاّ ما ذكرنا» ـ وهو أنّ ولاية النبي أعلى من نبوّته ـ «أو يقول: «إنّ الولي فوق النبي والرسول»، فإنّه يعني بذلك «في شخص واحد»، وهو أنّ الرسول من حيث أنّه ولي أتمُّ منه من حيث أنّه نبي أو رسول، لا أنّ الولي التابع له أعلى منه».

[١٥] فص حكمة نبوية في كلمة عيسوية

من خصائص الروح أنّه ما يمرّ على شيء إلاّ حيي ذلك الشيء. ولكن إذا حيي ذلك الشيء، يكون تصرّفه بحسب مزاجه واستعداده، لا بحسب الروح، فإنّ الروح قدسيّ. ألا ترى أنّ النفخ الإلهيّ في الأجسام المسوّاة مع نزاهته وعلوّ حضرته كيف

---

[١٥] فص حكمة نبوية في كلمة عيسوية

إنّما خصّت الحكمة النبوية بالكلمة العيسوية - وإن كانت جميع هذه الحكم نبويةً - لأنّ نبوّته فطرية غالبة على حاله؛ وقد أنبأ عن الله في بطن أمّه بقوله: ﴿أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا﴾ [مريم: ٢٤]، وفي المهد بقوله: ﴿ءَاتَىٰنِيَ ٱلْكِتَـٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾ [مريم: ٣٠]، إلى وقت بعثه - وهو الأربعون من سنه، لقوله عليه السلام: «ما بُعث نبي إلاّ بعد الأربعين»[1].

وقيل: إنّها ليست مهموزةً من «النبأ»، بل ناقصة من «نبا ينبو نبوّاً» بمعنى «ارتفع»، لارتفاع مقامه من أبناء البشر ولقوله تعالى: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٥٨]، ولختم الولاية عليه.

(من خصائص الروح) - الذي هو نَفَس رحماني من صفاته الذاتية الحياة - **(أنه ما يمر على شيء)** من القوابل ولم يباشره بصورته المثالية **(إلا حيى ذلك الشيء)** بقوّة قبوله، وظهر فيه خاصيةُ الحياة وأثر من آثارها بحسب تلك القوّة. **(ولكن إذا حيى ذلك الشيء)** - الذي مرّ عليه الروح وباشره، وسرت الحياة فيه - **(يكون تصرفه)**، أي تصرّفُ الروح وتأثيرُه، **(بحسب مزاجه)**، أي مزاج ذلك الشيء **(واستعداده، لا بحسب الروح)** نفسه، **(فإن الروح)** أمر **(قدسي)**، ليس له حسب معيّن وحيثية مخصوصة. فإذا كان ذلك الشيء ذا مزاج معتدل قابل للحياة، ظهر فيه الحسُّ والحركة وجميع خواص الحياة بحسب المزاج المخصوص. وإن لم يكن، ظهر فيه أثر من الحياة بحسب صورته، كالخوار لصورة البقر على ما يجيء.

(ألا ترى أن النفخ الإلهي)، أي الروح الإلهي المنفوخ، **(في الأجسام المسواة)**

---

(١) أورده العجلوني في كشف الخفاء بلفظ: «ما من نبي نبئ إلا بعد الأربعين» (كشف الخفاء، حديث رقم ٢٢٤٨ [٢/ ٢٥٣]) وأورده الهروي في المصنوع [١/ ٢٨٩].

يكون تصرّفه بقدر استعداد المنفوخ فيه؟ ألا ترى أنّ السامريّ لمّا عرف تأثير الأرواح كيف قبض؟ فخار العجل، فذلك استعداد المزاج.

لنفخ الروح فيها، **(مع نزاهته)** عن خواص تلك الأجسام **(وعلو حضرته)** في حدّ ذاته عن التقيّد بصفاتها، **(كيف يكون تصرفه)**، أي تصرّف الروح في الجسم المنفوخ فيه أو فيما عداه بتوسّطه، **(بقدر استعداد)** الجسم **(المنفوخ فيه)** وقابليته، لا بحسب الروح في نفسه؟ **(ألا ترى أن السامري لما عرف تأثير الأرواح)** فيما تمرّ عليه وتباشره **(كيف قبض)** «قبضةً من أثر الرسول؟» يعني الروح الأمين ـ الذي هو جبرائيل ـ حين ظهر متمثّلاً على البراق؛ وكان البراق أيضاً روحاً متمثّلاً. فأثّر ذلك في التراب الذي مرّ عليه، وسرت الحياة فيه، فعرف السامري ذلك بنور باطنه وقوّة استعداده. فقبض قبضةً من أثره، فنبذها على صورة العجل المتّخذة من حُلى القوم. **(فخار العجل)** بعد ما حيي. **(فذلك)**، أي الخوار، سببه **(استعداد المزاج)** التابع لصورة العجل. فلو كان صورة حيوان آخر، لنُسب إليها اسمُ الصوت الذي لتلك الصورة، كالرغاء للإبل، والثواج للكبش، واليعار للشاة، وغير ذلك.

[١٦] فص حكمة رحمانية في كلمة سليمانية

لمّا كانت له من حيث لا تشعر، قالت بالقوّة في كتاب سليمان، إنّه كتاب كريم. وما ظهر آصف بالقوّة على الإتيان بالعرش دون سليمان إلا ليعلم الجنّ أنّ

---

[١٦] فص حكمة رحمانية في كلمة سليمانية

إنّما اختصّت الكلمة السليمانية بالحكمة الرحمانية لعموم حكمهما، فإنّه كما أنّ للاسم «الرحمن» شمول حكم على الموجودات كلها، كذلك للكلمة السليمانية إحاطة سلطنة وتصرّف في العالم كله، فسخّر الله له العالم الأعلى والأسفل:

فأمّا تسخيره له العالم السفلي، فواضح بتحكّمه في الجنّ والإنس والوحش والطير وسائر الحيوانات البرية والبحرية وتعدّى حكمه إلى العناصر؛ فسخّر له الريح، تجري بأمره. وسخّر له الماء، تغوص له فيه الشياطين النارية؛ وهذا من أعظم التسخيرات لما فيه من الجمع بين ما من النار مع الماء ومع ما من الماء مع تضادّ طبائعهما. ولذلك نبّه سبحانه وتعالى بقوله: ﴿وَمِنَ ٱلشَّيَٰطِينِ مَن يَغُوصُونَ لَهُۥ وَيَعْمَلُونَ عَمَلًا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ [الأنبياء: ٨٢]؛ فأخبر تعالى أنّ كلّ ما كانوا يعملون له، فهو دون غوصهم، لما ذكرت من صعوبة الجمع بين الأضداد. وسُخّرت له الأرض، يتبوأ منها حيث يشاء.

وأمّا تسخير الحق له العالمَ العلوي، فواضح أيضاً عند المستبصرين، فإنّ كلّ ما تيسّر له عليه السلام في هذا العالم، فإنّه من آثار تسخير الله له ذلك العالم وتعليمه إيّاه أسباب التصريفات. فافهم.

(لما كانت) بلقيس خالصةً **(له)**، أي لسليمان عليه السلام بالانقياد إليه والإيمان به، **(من حيث لا تشعر)** هي بذلك، أي بكونها له ـ وذلك لمناسبة فطرية ومجانسة ذاتية وتوفيق إلهي ـ **(قالت)** لقومها ظاهرةً **(بالقوة)**، أي بقوّة الهمّة والتصرّف بها فيهم لينقادوا إليه **(في)** حق **(كتاب سليمان)** حين ألقاه الهدهد إليها، وأرَتْهم إيّاه، **(إنه كتاب كريم)**، حيث قالت: ﴿إِنِّىٓ أُلْقِىَ إِلَىَّ كِتَٰبٌ كَرِيمٌ﴾ [النمل: ٢٩]، أي مكرّم عليها معظّم عندها. ﴿إِنَّهُۥ﴾ [النمل: ٣٠]، أي هذا الكتاب الكريم، ﴿مِن سُلَيْمَٰنَ﴾ [النمل: ٣٠] ـ هذا بيان لمرسل الكتاب أو إشارة إلى عنوانه ـ ﴿وَإِنَّهُۥ﴾ [النمل: ٣٠]، أي مضمونه، ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ أَلَّا تَعْلُوا۟ عَلَىَّ وَأْتُونِى مُسْلِمِينَ﴾ [النمل: ٣٠ ـ ٣١].

شرف سليمان عظيم، إذ كان لمن هو حسنة من حسناته هذا الاقتدار.

فتكريم بلقيس وتعظيمها لكتاب سليمان كان لعناية أزلية ومناسبة جبلّية، لا لما قال بعض أهل الظاهر من المفسّرين من أنّ السبب فيه تقديم سليمان اسمه على اسم الله ـ فإنّه إنّما قدّم اسمه على اسم الله وقايةً له أن يقع عليه الخرق؛ وإنّه إن وقع الخرق، يكون على اسمه، لا على اسم الله؛ وإنّ اسمه لكمال مهابته في قلوب البرية مانع لهم عن الخرق ـ أمّا أوّلاً، فلأنّ قوله: ﴿إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَٰنَ﴾ [النمل: ٣٠]، ليس من مضمون الكتاب، كما سبق إليه إشارة. وأمّا ثانياً، فلأنّ بلقيس لو كانت مريدةً للخرق وما كانت موفّقةً لإكرام الكتاب، لم يكن تقديم اسمه حامياً له من الخرق، ولا تأخيره. بل كانت تقرأ الكتاب وتعرف مضمونه، كما فعل كسرى، ثمّ كانت تمزّقه لو لم تكن موفّقة.

(وما ظهر آصف)، وزير سليمان عليه السلام، **(بالقوة)** وجمعية الهمّة **(على الإتيان بالعرش)**، أي عرش بلقيس من سبأ قبل ارتداد طرف الناظر إليه، **(دون سليمان)**، مع كونه عليه السلام أقوى وأقدر منه، **(إلا ليعلم)** آصفُ **(الجن)**، الذي ادّعى عفريت منهم أنّه يأتي به قبل قيام القائم من مقامه ـ غيرةً منه على سليمان وملكه ـ **(أن شرف سليمان عظيم، إذ كان لمن هو حسنة من حسناته)** وأحد من خاصّته **(هذا الاقتدار)** العظيم والتصرّف القوي؛ فكيف كان الحال لو تصرّف هو نفسه؟

اعلم أنّ آصف بن برخيا مع فنون علومه كان مؤيّداً من عند الله، معاناً من عالم القدرة بإذن الله وتأييده؛ أعطاه الله التصرّف في عالم الكون والفساد بالهمّة والقوّة الملكوتية، فتصرّف في عرش بلقيس بخلع صورته عن مادّته في سبأ وإيجاده عند سليمان، فإنّ النقل بالحركة أسرع من ارتداد طرف الناظر إليه محال، إذ النقل زماني، وحركة البصر نحو المبصر وعنه آنية، لوقوع الإبصار مع فتح البصر في وقت واحد. فإذن ليس حصول عرش بلقيس عند سليمان بالنقل من مكان إلى مكان ولا بانكشاف صورته على سليمان في مكانه، لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُۥ﴾ [النمل: ٤٠]. فلم يبقَ إلاّ أنّه كان بالتصرّف الإلهي من عالم الأيد والقدرة. فكان وقت قول آصف: ﴿أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ [النمل: ٤٠]، عين وقت انعدام العرش في سبأ وإيجاده عند سليمان عليه السلام. وهذا التصرّف أعلى مراتب التصرّف الذي خصّ الله به من شاء من عباده وأقدره عليه. وما كان ذلك إلاّ كرامةً لسليمان عليه السلام حيث وهب الله لبعض أصحابه وأحد خاصته هذا التصرّف العظيم. وهو من كمال العلم بالخلق الجديد، فإنّ الفيض الوجودي والنَفَس الرحماني دائم السريان والجريان في الأكوان، كالماء الجاري في النهر، فإنّه على الاتّصال يتجدّد على الدوام. فكذلك

ولمّا قالت في عرشها، «كأنّه هو»، عثور على علمها بتجديد الخلق في كلّ زمان، فأتت بكاف التشبيه. وأراها صرح القوارير كأنّه لجّة، وما كان لجّةً، كما أنّ

تعيّنات الوجود الحق في صور الأعيان الثابتة في العلم القديم لا تزال تتجدّد على الاتّصال. فقد ينخلع التعيّنُ الأوّل الوجودي عن بعض الأعيان في بعض المواضع، ويتّصل به الذي يعقبه في موضع آخر. وما ذلك إلاّ لظهور العين العلمي في هذا الموضع واختفائه في الموضع الأوّل، مع كون العين بحاله في العلم وعالم الغيب.

ولمّا كان آصف عارفاً بهذا المعنى، معيّناً به من عند الله، مخصوصاً منه بالتصرّف في الوجود الكوني ـ وقد آثر الله تعالى سليمان بصحبته وآزره وقوّاه بمعونته إكراماً له، وإتماماً لنعمته عليه في تسخير الجنّ والإنس والطير والوحش، وإعلاءً لقدره، وإعظاماً لملكه ـ سلّط الغيرةَ على آصف، فغار على سليمان وملكه الذي آتاه من أن يتوهّم الجنُّ أنّ تصرّفهم ـ الذي أعطاهم الله تعالى ـ أعلى وأتمّ من تصرّف سليمان وذويه. فأعلمهم أنّ الملك والتصرّف الذي أعطى بعض أصحابه من خوارق العادات أعلى وأتمّ من الذي خصّ الجنّ به من الأعمال الشاقة والخارجة عن قوّة البشر والخارقة للعادة بحسب الفكر والنظر.

واعلم أنّ الجنّ أرواح قوية متجسّدة في أجرام لطيفة، يغلب عليها الجوهر الناري والهوائي، كما غلب علينا الجوهر الأرضي والمائي. وللطافة جواهر أجسادهم وقوّة أرواحهم أقدرهم الله على التشكّل بأشكال مختلفة والتمكّن من حركات سريعة وأعمال عن وسع البشر متجاوزة، كالملائكة، إلاّ أنها سفلية، والملائكة علوية. والله أعلم.

(ولما قالت) بلقيس **(في)** جواب السؤال عن **(عرشها)**، حيث قيل لها: ﴿أَهَكَذَا عَرْشُكِ﴾ [النمل: ٤٢]، (﴿كَأَنَّهُ هُوَ﴾ **[النمل: ٤٢]**)، أي كأنّ العرش المشاهد المشار إليه هو العرش الذي خلّفتُه في سبأ، ففيه، أي فيما قالت بلقيس، **(عثور)** واطّلاع منّا **(على علمها)**، أي على كونها عالمةً، **(بتجديد الخلق)** بالأمثال في كل زمان، بل في كل آن؛ **(فأتت)** بلقيس **(بكاف التشبيه)** في قولها: «كأنّه هو»، وحكمت بالمغايرة والمشابهة، فإنّ التشبيه لا يكون إلا بين متغايرين، وصدقت فيما قالت لما ذكرنا من تجديد الخلق بالأمثال؛ فإنّ مثل الشيء لا يكون عينه من حيث التعين، وهو هو من حيث الحقيقة.

(وأراها)، أي سليمانُ بلقيسَ، **(صرح القوارير)**. فحسبَته **(كأنه لجة)**، أي ماء، فـ ﴿وَكَشَفَتْ عَن سَاقَيْهَا﴾ [النمل: ٤٤] حتّى لا يصيب الماءُ ثوبَها. وما كان لجة في نفس الأمر، **(كما أن العرش المرئي)** الموجَد عند سليمان **(ليس عين العرش)** الذي

العرش المرئي ليس عين العرش من حيث الصورة؛ والجوهر واحد. وهذا سار في العالم كلّه.

خلْقَته في سبأ (**من حيث الصورة**)، فإنّه قد انخلع عن الصورة الأولى وتلبّس بصورة أخرى. (**و**)لكنّ (**الجوهر**) الذي تعاقبت عليه الصورتان (**واحد**)، والصورتان متماثلتان.

فنبّهها بذلك على أنّ حال عرشها كحال الصرح في كون كل منهما مماثلاً مشابهاً للآخر: أمّا العرش، فلأنّه انعدم، وما أوجده الموجِدُ مماثل لما انعدم؛ وأمّا الصرح، فلأنّه من غاية لطفه وصفائه صار شبيهاً بالماء الصافي، مماثلاً له، وهو غيره. فنبّهها بالفعل على أنّها صدقت في قولها: «كأنّه هو»، فإنّه ليس عينه، بل مثله. وهذا غاية الإنصاف من سليمان عليه السلام، فإنّه صوّبها في قولها، «كأنّه هو». وهذا التنبيه الفعلي كالتنبيه القولي الذي في سؤاله، «أهكذا عرشك»، حيث لم يقل، «أهذا عرشك». فافهم.

(**وهذا**)، أي تجديد الخلق مع الآنات، ليس مخصوصاً بعرش بلقيس؛ بل هو (**سار في العالم كله**)، علوّه وسفله، فإنّ العالم بمجموعه متغيّر أبداً، وكل متغيّر يتبدّل تعيّنُه مع الآنات. فيوجد في كل آن متعيّن غير المتعيّن الذي هو في الآن الآخر، مع أنّ العين الواحدة التي يطرأ عليها هذه التغيّراتُ بحالها، فالعين الواحدة هي حقيقة الحق المتعيّنة بالتعيّنِ الأوّلِ اللازم لعلمه بذاته. وهي عين الجوهر المعقول الذي قَبِلَ هذه الصور المسمّاة «عالماً»؛ ومجموع الصور أعراض طارئة متبدّلة في كل آن. والمحجوبون لا يعرفون ذلك. فهُم في لبس من هذا التجدّد الدائم في الكل. وأمّا أهل الكشف، فإنّهم يرون أنّ الله تعالى يتجلّى في كل نَفَس، ولا يتكرّر التجلّي: فإنّ ما يوجب البقاء غيرُ ما يوجب الفناء، وفي كل آن يحصل البقاء والفناء؛ فالتجلّي غير مكرّر. ويرون أيضاً أنّ كل تجلٍّ يعطي خلقاً جديداً ويذهب بخلق. فذهابه هو الفناء عند التجلّي الموجب للفناء والبقاء، لما يعطيه التجلّي الآخر الموجب للبقاء بالخلق الجديد. ولمّا كان هذا الخلق من جنس ما كان أوّلاً، التبس على المحجوبين، ولم يشعروا التجدّدَ وذهابَ ما كان حاصلاً بالفناء في الحق، لأنّ كل تجلٍّ يعطي خلقاً جديداً ويفني في الوجود الحقيقي ما كان حاصلاً. ويظهر هذا المعنى في النار المشتعلة من الدهن والفتيلة: فإنّه في كل آن يدخل منهما شيء في تلك النارية ويتّصف بالصفة النورية؛ ثمّ تذهب تلك الصورة بصيرورته هواءً. هكذا شأن العالم بأسره، فإنّه يستمدّ دائماً من الخزائن الإلهية، فيفيض منها ويرجع إليها. والله أعلم بالحقائق.

اعلم أنّ إمداد الحق وتجلّياته واصل إلى العالم في كل نَفَس. وفي التحقيق الأتمّ ليس إلاّ تجلٍّ واحد، يظهر له بحسب القوابل ومراتبها واستعداداتها تعيّنات. فيلحقه

والملك الذي لا ينبغي لأحد من بعده الظهور بالمجموع على طريق التصرّف فيه.

لذلك التعدّدُ والنعوت المختلفة والأسماء والصفات، لا أنّ الأمر في نفسه متعدّد، أو وروده طارٍ ومتجدّد. وإنّما التقدّم والتأخّر وغيرهما من أحوال الممكنات يوهم التجدّدَ والطريان والتقيّد والتغيّر ونحو ذلك، كالحال في التعدّد. وإلاّ، فالأمر أجلّ من أن ينحصر في إطلاق أو تقييد أو اسم أو صفة أو نقصان أو مزيد.

وهذا التجلّي الأحدي المشار إليه ليس غير النور الوجودي؛ ولا يصل من الحق إلى الممكنات بعد الاتّصاف بالوجود وقبله غيرُ ذلك. وما سواه، فإنّما هو أحكام الممكنات وآثارها تتصل من بعضها بالبعض حالَ الظهور بالتجلّي الوجودي الوحداني المذكور. ولمّا لم يكن الوجود ذاتياً لسوى الحق ـ بل مستفاداً من تجلّيه ـ افتقر العالم في بقائه إلى الإمداد الوجودي الأحدي مع الآنات دون فترة ولا انقطاع؛ إذ لو انقطع الإمدادُ المذكور طرفةَ عين، لفني العالم دفعةً واحدةً، فإنّ الحكم العدمي أمر لازم للممكن، والوجود عارض له من موجده.

(**والملك الذي لا ينبغي لأحد من بعده**)، أي من بعد سليمان عليه السلام ـ كما سأله عن ربّه بقوله: ﴿رَبِّ ٱغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَّا يَنۢبَغِي لِأَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِيٓ﴾ [صٓ: ٣٥] ـ هو (**الظهور**) في عالم الشهادة (**بالمجموع**)، أي بمجموع الأملاك المتعلّقة بالعالم، (**على طريق التصرف فيه**)، أي في العالم، لا الظهور ببعضها ـ فإنّه عليه السلام قد شورك في كل جزء جزء من الملك الذي أعطاه الله ـ ولا الاقتدار والتمكّن من مجموعها من غير ظهور به: فإنّ الأقطاب والكمّل متحقّقون بهذا المقام قبله وبعده، لكن لا يظهرون به. ألا ترى أنّ رسول الله ﷺ كيف مكّنه الله سبحانه تمكينَ قهر من العفريت الذي جاءه بالليل ليُضلّ به؟ فهمّ بأخذه وربطه بسارية من سواري المسجد، حتّى يصبح، فيلعب به ولدانُ المدينة. فذكر ﷺ دعوة سليمان عليه السلام، فردّه الله ـ أي العفريتَ ـ خاسئاً عن الظفر عليه[١]. فلم يظهر ﷺ بما أقدره الله عليه، وظهر بذلك سليمان عليه السلام.

---

(١) رواه البخاري في صحيحه، باب الأسير أو الغريم يربط في المسجد، حديث رقم (٤٤٩) [١/ ١٧٦] وحديث (١١٥١) باب ما يجوز من العمل في الصلاة حديث رقم (١١٥٢) [١/ ٤٠٥] ورواه في أبواب أخرى. ورواه مسلم ورواه ابن حبان في صحيحه، ذكر خنق المصطفى ﷺ الشيطان. . ، حديث رقم (٦٤١٩) [٣٢٨/١٤]. ورواه غيرهما ورواية البخاري هي عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه صلى صلاة قال إن الشيطان عرض لي فشد علي ليقطع الصلاة علي فأمكنني الله منه فذعته ولقد هممت أن أوثقه إلى سارية حتى تصبحوا فتنظروا إليه فذكرت قول سليمان عليه السلام ﴿رب اغفر لي وهب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي﴾ فرده الله خاسياً.

تسخير الرياح تسخير الأرواح النارية، لأنها أرواح في رياح.
«بغير حساب»: لست محاسباً عليها.

(**تسخير الرياح**)، الذي اختصّ به سليمانَ وفُضّل به على غيره، وجعله الله له من الملك الذي لا ينبغي لأحد من بعده، هو (**تسخير الأرواح النارية**) التي تكون لنوع الجنّ، كما قال تعالى: ﴿وَخَلَقَ ٱلْجَآنَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ﴾ [الرحمٰن: ١٥]، (**لأنها**)، أي الأرواح النارية، (**أرواح**) متصرّفة (**في رياح**)، هي كالأبدان لها.

قال الشيخ رضي الله عنه: التسخير من حيث هو تسخير ليس ممّا يختص به سليمان، «فإنّ الله يقول في حقّنا كلنا من غير تخصيص بأحد منّا، ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣]؛ وقد ذكر تسخير الرياح والنجوم وغير ذلك، ولكن لا عن أمرنا، بل عن أمر الله. فما اختصّ سليمان ـ إن عقلتَ ـ إلاّ بالأمر من غير جمعية ولا همّة، بل بمجرّد الأمر. وإنّما قلنا ذلك لأنّا نعلم أنّ أجرام العالم تنفعل لهمم النفوس إذا أُقيمت في مقام الجمعية. وقد عاينّا ذلك في هذا الطريق. فكان من سليمان مجرّد التلفّظ بالأمر لمن أراد تسخيره من غير همّة ولا جمعية». يريد رضي الله عنه أنّ التسخير المختصّ بسليمان هو التسخير بمجرّد أمره، لا بالهمّة والجمعية وتسليط الوهم ولا بالأقسام العظام وأسماء الله الكرام. والظاهر أنّه كان له أوّلاً بأسماء الله والكلمات التامّات والأقسام؛ ثمّ تمرّن حتّى بلغ الغاية، وانقادت له الخلائقُ، وأطاعه الجنُّ والإنس والطير والوحش وغيرها بمجرّد الأمر والتلفّظ بما يريد منها من غير جمعية ولا تسليط وهم وهمّة، عطاء من الله وهبةً. وكان ﴿أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يسٓ: ٨٢]. ويحتمل أن يكون ذلك اختصاصاً له من الله بذلك ابتداءً.

قوله تعالى: (﴿بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [صٓ: ٣٩]، حيث قال سبحانه: ﴿هَٰذَا عَطَآؤُنَا فَٱمْنُنْ﴾ [صٓ: ٣٩]، أي أعطِ، ﴿أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [صٓ: ٣٩]، معناه (**لست**) يا سليمان (**محاسباً**) في الآخرة (**عليها**)، أي على ما أعطاكه الله من الملك والمال وتسخير الرياح وغير ذلك. وفي بعض النسخ: «ليست» على صيغة الغيبة، أي ليست تلك الأمورُ محاسباً عليها في الآخرة.

قال رضي الله عنه: «علمنا من ذوق هذا الطريق أنّ سؤاله عليه السلام كان عن أمر ربّه. والطلب إذا وقع عن الأمر الإلهي، كان الطالب له الأجرُ التامّ على طلبه»، لكونه مطيعاً لربّه في ذلك، ممتثلاً لأمره. «والبارئ تعالى إن شاء، قضى حاجته فيما طلب منه؛ وإن شاء، أمسك؛ فإنّ العبد قد وفى ما أوجب الله عليه من امتثال أمره فيما سأل ربّه فيه. فلو سأل ذلك من نفسه عن غير أمر ربّه له بذلك، لحاسبه به. وهذا سارٍ في جميعِ ما يُسأل الله فيه». والله أعلم.

[١٧] فص حكمة وجودية في كلمة داودية

[١٧] فص حكمة وجودية في كلمة داودية

إنّما خصّت الكلمة الداودية بالحكمة الوجودية لأنّ الوجود إنما تمّ بالخلافة الإلهية في الصورة الإنسانية، وأوّلُ من ظهر فيه الخلافةُ في هذا النوع كان آدم عليه السلام، وأوّلُ من كمل فيه الخلافةُ بالتسخير ـ حيث سخّر الله له الجبالَ والطير في ترجيع التسبيح معه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا سَخَّرْنَا ٱلْجِبَالَ مَعَهُۥ يُسَبِّحْنَ بِٱلْعَشِىِّ وَٱلْإِشْرَاقِ وَٱلطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾ [صٓ: ١٨ ـ ١٩] ـ وجمع الله فيه بين الملك والحكمة والنبوّة، في قوله تعالى: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُۥ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ﴾ [صٓ: ٢٠]، وخاطبه بالاستخلاف ظاهراً صريحاً، هو داود عليه السلام. ولمّا كان التصرّف في الملك بالتسخير أمراً عظيماً لم يتمّ عليه بانفراده، وهبه سليمانَ وشركه في ذلك، كما قال: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ عِلْمًا ۖ وَقَالَا ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى فَضَّلَنَا عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النمل: ١٥]؛ وقال تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ۚ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩]. وكان تتمّةً لكماله في الخلافة بما خصّصه الله به من كمال التصرّف في العموم. فبلغ الوجود بوجوده كماله في الظهور. وهذا هو السرّ في اقتران الحكمة الداودية بالحكمة السليمانية. وتقديم السليمانية على الداودية للمزية الظاهرة له بخصوصيته:

فإنّ داود عليه السلام كان مظهر كليات الأحكام الأسمائية والصفات الربّانية والآثار الروحانية والقوى الطبيعية ومجتمعها، فاستحقّ لظهور مقام الخلافة وأحكامها وأحكام الحكمة وفصل الخطاب؛ وورثه سليمان في الجمع وزاد في التفصيل الفعلي والحكم الظاهر الجلي والتسخير العامّ الكلي العلي. فما ظهر في الوجود أحد من الناس أعظم ملكاً ولا أعمّ حكماً منه، ولا يظهر بعده، لأنّه لمّا بلغ ظهورُ ما قدّر الله ظهورَه من أسرار الربوبية والأمور التي سبق ذكرها المضافة إلى الحق وإلى الكون من حضرة العلم إلى أقصى درجات الظهور المعلومة عند الله، وقع التحجيرُ بإجابة دعوته، فعادت هذه الأمور بعد كمال ظهورها راجعةً من حضرة الظهور إلى حضرة البطون بنحو من التدريج الواقع في أزمنة بروزها من حضرة البطون إلى حضرة الظهور؛ فإنّه ما ثَمّ إلاّ ظهور من بطون أو بطون من ظهور. فما نقص من الباطن، أخذه الظاهرُ، وبالعكس.

وهب لداود فضلاً معرفةً به لا يقتضيها عمله. فلو اقتضاها عمله عليه السلام، لكانت جزاءً. ووهب له سليمان عليه السلام، فقال تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَٰنَ﴾. وبقي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا﴾. هل هذا العطاء عطاء جزاء أو بمعنى الهبة؟

اعلم أنّ النبوّة والرسالة تكونان بالاختصاص الإلهي وليستا بكسب ولا مجازاةً عن عمل أو ثواباً عن سابق حسنة وطاعة تكونان نتيجةً عنها، ولا لشكر أو عبادة متوقّعة منهم عليهما. وإذا كانتا كذلك، فلا تحصلان لأحد بتعمّل وكسب وعمل، كما توهّم القائلون من أهل النظر الفكري بأنهما تحصلان لمن كمل علمُه وعمله؛ فإنّ النبوّة عندهم عبارة عن كمال العلم والعمل؛ فمن كملت علومُه وأعماله، فهو نبي في زعمهم. وهذا باطل، وإلاّ لكان كلُّ من تكامل علمُه وعمله رسولاً نبياً يوحى إليه، وينزل عليه المَلَكَ بالوحي والتشريع. فصحّ أنّهما ليستا إلاّ من اختصاص إلهي، ومن لوازمهما كمال العلم والعمل. فلا يتوقّف تحقّقهما على لوازمهما: فإنّ تحقّق وجود اللازم إنّما هو بتحقّق وجود الملزوم، لا بالعكس؛ وهذا ظاهر. ولمّا كانتا من اختصاص إلهي، لم يطلب منهم عليهما جزاءً ولا شكوراً. وإن وقع الشكر منهم دائماً، وأتوا بالأعمال الصالحات في مقابلتهما، فليس ذلك مطلوباً بالقصد الأوّل من الاختصاص، ولا هم مطالَبون بذلك عوضاً عنهما.

(وهب) الله سبحانه **(لداود فضلاً)**، أي على وجه التفضّل والامتنان، **(معرفة)** متعلّقةً **(به)**، بذاته وصفاته وأفعاله، معرفةً **(لا يقتضيها عمله)** من أنواع العبادات وأصناف المبرّات. **(فلو اقتضاها)**، أي تلك المعرفةَ، **(عمله عليه السلام)** ـ كما قال النبي ﷺ: «من عمل بما علم، ورّثه الله علمَ ما لم يعلم»[1] ـ **(لكانت)** تلك المعرفةُ **(جزاء)**، لا هبةً وعطاءً. وقد سبق أنّ النبوّة والرسالة اختصاص إلهي، لا مدخل فيهما للكسب والتعمّل، وكذلك أكثرُ ما يترتّب عليهما من المواهب والعطايا.

(و) كذلك **(وهب)** الله سبحانه **(له)**، أي لداود، **(سليمان عليه السلام)**، ليكون تتمّةً في كماله في خلافته، **(فقال تعالى:** ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُدَ سُلَيْمَٰنَ﴾ [صٓ: ٣٠]. **وبقي قوله تعالى:** ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا﴾ **[سبأ: ١٠])** في محلّ التوقّف، حيث لم يصرّح فيه بالهبة ولا بما يقابلها. **(هل هذا العطاء)** المعبّر عنه بـ «إيتاء الفضل» **(عطاء جزاء)** لعمله، فيكون فضلاً على مثل العمل ـ كقوله تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ [الأنعام: ١٦٠] ـ **(أو)** هو عطاء **(بمعنى الهبة)**، غير مترتّب على عمل ولا

---

(١) أورده السيوطي في الدر المنثور [٢/١٢٣] وابن كثير في تفسيره سورة اقرأ [٤/٥٢٩]. وأورده غيرهما.

وقال تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾، ببنية المبالغة ليعمّ شكر التكليف وشكر التبرّع. فشكر التبرّع: «أفلا أكون عبداً شكوراً» قول النبي ﷺ. وشكر التكليف ما وقع به الأمر، مثل «واشكروا الله» و«واشكروا نعمة الله». وبين الشكرين ما بين الشكورين لمن عقل من الله.

وداود عليه السلام منصوص على خلافته والإمامة، وغيره ليس كذلك. ومن

مطلوب منه جزاء؟ لكنّ الظاهر هو الثاني، لأنه تعالى ذكر أنّه آتى داود فضلاً، ولم يذكر أنّه أعطاه ما أعطاه جزاءً لعمله. ولم يطلب منه جزاءً على ذلك الفضل. ولمّا طلب الشكر على ذلك بالعمل، طلبه من آله، لا منه، كما قال تعالى: ﴿ٱعْمَلُوٓاْ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكْرًا﴾ [سبأ: ١٣]، لأنّ النعمة على الأسلاف نعمة على الأخلاف؛ فهو في حق داود عليه السلام عطاء هبة وإفضال، وفي حق آله لطلب المعاوضة. **(وقال تعالى)** بعدما طلب من آل داود الشكر بالعمل: **(﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ﴾ [سبأ: ١٣])**. فأورد «الشكور» **(ببنية المبالغة)** ـ فإنّ صيغة «فعول» هٰهنا للمبالغة في فاعل ـ **(ليعم)** ويشمل **(شكر التكليف)**، الذي كلّف الله سبحانه به عباده، **(وشكر التبرع)**، الذي لم يكلّفهم به، لكنّهم أتوا به تبرّعاً؛ فإنّ المبالغة في الشكر إنّما هو بالإتيان بقسميه كليهما.

(فشكر التبرع) ما يشير إليه قوله: **(«أفلا أكون عبداً شكوراً»**[1] **ـ قول النبي ﷺ)** حيث قام الليل كله حتّى تورّمت قدماه، فقيل له: «اقصر، فقد غفر الله لك ما تقدّم من ذنبك وما تأخر». فقال ﷺ ذلك. **(وشكر التكليف ما وقع به الأمر)** التكليفي الإلهي، **(مثل قوله تعالى: ﴿وَٱشْكُرُواْ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٧٢]، و)**قوله تعالى: **(﴿وَٱشْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ١١٤])**، وغير ذلك ممّا ورد في الكتاب والسنّة.

(وبين الشكرين) ـ شكر التكليف وشكر التبرّع ـ من التفاوت والتفاضل **(ما بين الشكورين)** ـ الشكور المكلّف والشكور المتبرّع، فكما أن الشكور المتبرّع أفضل من الشكور المكلّف، فكذلك شكر التبرّع أفضل من شكر التكليف. وذٰلك ظاهر جلي **(لمن عقل)** وفهم الأمور **(من الله)**، لا من نظره العقلي.

(وداود عليه السلام منصوص على خلافته) عن الله سبحانه في الحكم على الخليقة والتصرّف فيهم، كما قال عزّ من قائل: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ﴾ [صٓ: ٢٦]، على صورة التفويض، مخاطباً إيّاه، آمراً له بالحكم،

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، باب إكثار الأعمال والاجتهاد في العبادة، حديث رقم (٢٨٢٠) [٢١٧٢] رواه ابن حبان في صحيحه، ذكر ما يستحب للمرء...، حديث رقم (٣١١) [٢/٩]. ورواه غيرهما.

(والإمامة)، أي وكذلك هو عليه السلام منصوص على إمامته؛ فإنّ الإمامة بالنسبة إلى الخلافة كالولاية بالنسبة إلى النبوّة، فكل خليفة إمام من غير عكس.

(وغيره)، أي غير داود، كآدم والخليل عليهم السلام، **(ليس كذلك)** - منصوصاً على خلافته وإمامته معاً: أمّا الخليل عليه السلام، فلأنّه تعالى قال في حقّه: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ١٢٤]، ولم يقل: «خليفةً». وإن كنّا نعلم أنّ الإمامة هٰهنا خلافة، ولكن ما هي مثلها لو ذكرها بأخصّ أسمائها، أعني «الخلافة». وأمّا آدم عليه السلام، فلأنّه وإن نُصّ على خلافته، فليس ما نُصّ مثل التنصيص على خلافة داود عليه السلام؛ فإنّه تعالى قال للملائكة: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، ولم يقل: «إنّي جاعلٌ آدمَ خليفةً». وما ذُكر في قصّته بعد ذلك لا يدلّ على أنّه عين ذلك الخليفة الذي نصّ الله عليه. وأيضاً لم يصرّح سبحانه بتحكيمه في الناس. فيجوز أن تكون خلافته في الأرض أن يخلف فيها من كان قبله، لا أنّه نائب عن الله في خلقه بالحكم الإلهي فيهم - وإن كان الأمر في نفسه كذلك - إذ ليس كلامنا إلاّ في التنصيص عليه والتصريح به.

وقال بعضهم قُدّست أسرارهم: «إنّ في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، احتمالاً في حق آدم عليه السلام من كونه أوّل الخلفاء وأباهم. ولكنّ الاحتمال متناول غيره من أولاده: وقرينة الحال تدلّ على أنّ الاحتمال في حق داود أرجح، لأنّ آدم ما أفسد ولا سفك الدماء. ومحاجّة الملائكة مع الربّ تعالى في جواب قوله: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، بقولهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ [البقرة: ٣٠]، مرجّحة للاحتمال في حق داود، لأنّه سفك دماء أعداء الله من الكفرة كثيراً وقتل جالوت وأفسد ملكه وجَعَلَ كما قال تعالى حكايةً عن بلقيس: ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ [النمل: ٣٤]. فظهر من داود عليه السلام هذا النوع من الفساد في الكفّار، الذين أمر الله داود وأولي العزم من خلفائه بإفساد ملكهم وحالهم، لأنّه عين إصلاح الملك والدين. فصحّت في حق داود عليه السلام ما قالت الملائكة. فلقائل أن يقول: «المراد على التعيين من قوله: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، هو داود عليه السلام»».

وفي كتاب الفكوك[١] قُدِّس سرّ من أفاده: «ومن جملةِ ما رُجّحت به خلافة داود على خلافة آدم عليهما السلام أنّ حظّ آدم من الأسماء - على ما صُرّح به - كان علمه بها. وأمّا داود، فتحقق بها علماً وعملاً وحالاً: فأمّا علماً. . . ، فلأنّه لا يخفى على

(١) سبقت الإشارة إلى هذا الكتاب.

أعطى الخلافة، فقد أعطى التحكّم والتصرّف في العالم. ترجيع الجبال معه بالتسبيح والطير يؤذن بالموافقة، فموافقة الإنسان له أولى.

الألبّاء أنّ أعظم الشروط في التحقّق بمرتبة الخلافة وأوّلها وأوليها هو العلم. وأمّا تحقّقه من حيث العمل، فإخبار النبي ﷺ عنه أنّه كان أعبد أهل الأرض. وأمّا تحقّقه بها ـ أعني بالأسماء ـ حالاً، فكون الحق سبحانه قدّر له تزويج تسع وتسعين زوجة ضربَ مثال للأسماء الحسنى.

«وأيضاً فإنّه»، يعني آدم، «حين أُعطِي الخلافة لم يكن ثمّة من الناس من يحكم عليه. وأمّا الجنّ، فلم يكن إلاّ إبليس، الذي أبى أن يسجد له أوّلاً، وأزلّه وزوجته ودلاّهما بغرور ثانياً؛ بخلاف داود وسليمان عليهما السلام: فإنّه نفذ حكمهما في الجنّ والإنس وغيرهما من الموجودات. فكانت الجنُّ والشياطين محكومين لهما بين ﴿بَنَّآءٍ وَغَوَّاصٍ وَءَاخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي ٱلْأَصْفَادِ﴾ [صٓ: ٣٧ ـ ٣٨]. فشتّان بين الأمرين!».

(ومن أعطى الخلافة) العامّة عن الله سبحانه، **(فقد أعطى التحكم والتصرف في العالم)** كلّه. وداود عليه السلام من هذا القبيل: فلذلك أعطى التصرّف في أنواع الموجودات، كما أشار إليه رضي الله عنه بقوله، **(ترجيع الجبال)** وترديدها أصواتها معه، أي مع داود عليه السلام، **(بالتسبيح)**، بحيث كلّما كان يُرجّع التسبيح ويردّد صوته به، كانت الجبال ترجّعه وتردّد أصواتها به. **(و)**كذلك ترجيع **(الطير)** معه بالتسبيح **(يؤذن بالموافقة)**، أي بموافقة هذين النوعين وانقيادهما له. والوجه في تخصيص هذين النوعين بالموافقة والمتابعة هو أنّهما أشدُّ أنواع الأكوان ترفّعاً على الإنسان وعلوّاً عليه وإباءً لقبول الإذعان له، لغلبة القساوة والخفّة فيهما. وبيّن أنّ كلاً منهما يمنع الانقياد وقبول التصرّف: أما الأوّل، فلإفراطه في طرف الكثافة العاصية عن القبول. وأمّا الثاني، فلتفريطه في طرف الخفّة وعدم استقراره بين يدي الفاعل عند التأثّر والقبول. وبيّن أنّ الطرفين، مع غلوّ إبائهما وعلوّهما على الإنسان، إذا دخلا في انقياده وموافقته، **(فموافقة الإنسان)** ـ الذي هو ممّا في أواسطهما ممّا يقرب إلى حدّ الاعتدال ـ **(له)**، أي لداود، **(أولى)** وأحرى، ضرورة أنّ رقيقة نسبته إلى الإنسان أوثق وأظهر.

ولا يخفى على الواقف المستبصر أنّ تأويل الجبال والطير هٰهنا بـ «العظام» و«القوى» لا يوافق كمال خلافة داود عليه السلام وانقياد البرية له وتسلّطه عليها. ثمّ هذا المعنى وإن كان له وجه في حدّه عند الكلام على الحكم الأنفسية، لكن لا يوافق المقصود، فإنّه في صدد تسخير الأكوان الآفاقية له على ما هو من خصائص خلافته عليه السلام.

[١٨] فص حكمة نفسية في كلمة يونسية

[١٨] فص حكمة نفسية في كلمة يونسية

قال الشيخ الكامل العارف مؤيّد الدين الجندي رحمه الله ـ وهو الشارح الأوّل لفصوص الحكم ـ «إنّما أُضيفت الحكمة النَّفَسية إلى الكلمة اليونسية لما نفّس الله بنَفَسه الرحماني عنه كربه التي أُلّبت عليه من قِبَلِ قومه وأهله وأولاده ومن جهة أنه ﴿فَكَانَ مِنَ ٱلْمُدْحَضِينَ فَٱلْتَقَمَهُ ٱلْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ﴾ [الصافات: ١٤١ ـ ١٤٢]؛ فلمّا سبّح واعترف واستغفر، ﴿فَنَادَىٰ فِي ٱلظُّلُمَـٰتِ أَن لَّآ إِلَـٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَـٰنَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧]، فنفّس الله عنه كربه ووهبه أهله وسربه. قال تعالى: ﴿وَنَجَّيْنَـٰهُ مِنَ ٱلْغَمِّ وَكَذَٰلِكَ نُـۨجِى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٨]».

وقال أيضاً رحمه الله: «وجدتُ بخطّ الشيخ المصنّف رضي الله عنه مقيّداً بفتح الفاء في «النفس»، فصحّحنا النسخ به. وكان عندنا بسكون الفاء فيها. وقد شرح شيخنا الإمام الأكمل أبو المعالي صدر الدين، محيي الإسلام والمسلمين، محمّد بن إسحاق بن محمّد في فكّ الختوم له على أنّها حكمة نَفْسية. والوجهان فيها موجّهان».

قال رضي الله عنه في فكّ الختوم: «اعلم أنّ كل نبي وولي ـ ما عدا الكمّل منهم ـ فإنّه مظهر حقيقة كلية من حقائق العالم والأسماء الإلهية الخصيصة بها وأرواحها، الذين هم الملأ الأعلى على اختلاف مراتبهم ونسبهم من العالم العلوي. وإليه الإشارة بقول النبي ﷺ: «إنّ آدم في السماء الأولى، وعيسى في الثانية، ويوسف في الثالثة، وإدريس في الرابعة، وهارون في الخامسة، وموسى في السادسة، وإبراهيم في السابعة صلوات الله عليهم أجمعين»[١]. ومن البيّن أنّ أرواحهم غير متحيّزة. فليس المراد من ذلك إلاّ التنبيه على قوّة نسبهم من حيث مراتبهم وعلومهم وأحوالهم ومراتب أممهم إلى تلك السماء التي كانت أحوالُهم هنا صورةَ أحكامها، أعني أحكام المراتب والسموات. ومن هذا الباب ما يذكره الأكابرُ من أهل الله في اصطلاحهم بالاتّفاق بأنّ من الأولياء من هو على قلب جبرائيل، ومنهم من هو على قلب ميكائيل، وثمّ من هو على قلب إسرافيل على جميعهم السلام ونحو ذلك.

(١) هذا الأثر لم أجده فيما لدي من مصادر ومراجع.

عادت بركته على قومه، لأنّ الله سبحانه أضافهم إليه، وذلك لغضبه فيه. فكيف لو كان حاله عليه السلام حال الرضا؟ فظنّ بالله سبحانه خيراً، فنجّاه من الغمّ. وكذلك ينجّي المؤمنين، يعني الصادقين في أحوالهم. ومن لطفه أنبت «عليه شجرةً من يقطين» إذ خرج كالفرخ، فلو نزل عليه الذباب، آذاه. لمّا ساهمهم،

«وإذا تقرّر هذا، فاعلم أنّ سرّ تسمية شيخنا قدّس الله روحه هذه الحكمة بـ «الحكمة النفسية» هو من أجل أنّ يونس عليه السلام كان مظهراً للصفة الكلية التي تشترك فيها النفوسُ الإنسانية ومثالُها من حيث تدبيرها للأبدان العنصرية، وأحواله عليه السلام صور أحكام تلك الصفة الكلية وأمثلتها بحسب ما يقتضيه مرتبتُه واستعداده».

(عادت بركته)، أي بركة يونس عليه السلام، **(على قومه)** بأن آمنوا، فنفعهم إيمانهم، وكشف عنهم العذاب، **(لأن الله سبحانه أضافهم إليه)** وألحقهم به إضافةَ الجزءِ إلى كلّه وإلحاقَ الفرع إلى أصله، وحكم الأصل يسري إلى الفرع. فلمّا وصلت عناية الله ورحمته إلى يونس، وصلت إلى قومه أيضاً، كما قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ فَنَفَعَهَآ إِيمَٰنُهَآ إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ﴾ [يونس: ٩٨]. **(وذلك)**، أي عود بركته إلى قومه، كان **(لغضبه)** عليهم **فيه**، أي في الله، حين حرج صدره لطول ما ذكّرهم، فلم يذكّروا وأقاموا على كفرهم، ففارقهم. فظن أنّ ذلك يسوغ حيث لم يفعله إلاّ غضباً في الله وتعصّباً لدينه وبغضاً للكفر وأهله. وكان عليه أن يصابر وينتظر الإذن من الله في المهاجرة عنهم. فابتُلي ببطن الحوت. ولمّا عادت بركته عليه السلام عليهم مع كون حاله معهم حال الغضب عليهم في الله، **(فكيف)** كان الأمر **(لو كان حاله عليه السلام معهم حال الرضا)** عنهم فيه سبحانه؟

(فظن) يونس عليه السلام **(بالله)** سبحانه **(خيراً)**، كما أخبر سبحانه عنه بقوله: ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ [الأنبياء: ٨٧]، أي لن نضيّق عليه في مهاجرته قومه من غير انتظار لأمر الله. **(فنجاه)** الله سبحانه **(من الغم)** ببركة ذلك الظنّ. **(وكذلك ينجي)** الله سبحانه **(المؤمنين، يعني)** المؤمنين **(الصادقين في أحوالهم)**، كصدق يونس عليه السلام في حاله، أعني الغضب في الله.

(ومن لطفه) سبحانه وعنايته به عليه السلام **(أنبت** ﴿عَلَيْهِ شَجَرَةً مِّن يَقْطِينٍ﴾ **[الصافات: ١٤٦])**، أي الدُّبّاء، فإنّ من فوائد الدبّاء أنّ الذباب لا يجتمع عنده. فكان يستظل بها **(إذ خرج)** من بطن الحوت ونُبذ بالعراء، **(كالفرخ)** الذي ليس عليه ريش. **(فلو نزل عليه الذباب، آذاه)**.

ثمّ إنه **(لما ساهمهم)**، أي قارع أهل السفينة حين ذهب مغاضباً على قومه وركب في السفينة، فوقفت؛ فقالوا: «هٰهنا عبد آبق من سيّده» ـ وفيما يزعم البحّارون

أدخل نفسه فيهم، فعمّت الرحمة جميعهم.

أنّ السفينة إذا كان فيها آبق، لم تَجْرِ - **(أدخل نفسه فيهم)**، أي في أهل السفينة، فقال: «اقترعوا». فخرجت القرعة عليه. فقال: «أنا الآبق»، وأوقع نفسه في الماء، فالتقمه الحوت. **(فعمت الرحمة جميعهم)** ببركة إدخاله نفسه فيهم عند تلك المساهمة، فإنّ الحوت سار مع السفينة رافعاً رأسه، يتنفّس فيه يونس ويسبّح، ولم يفارقهم حتّى انتهوا إلى البرّ. فلفظه سالماً، لم يتغيّر منه شيء. فلمّا شاهدوا ذلك، أدركتهم الرحمة، وأسلموا.

قال صاحب الفكوك[1] قدس سرّه: «لمّا كانت النفوس في الأصل منبعثة عن الأرواح العالية الكلية المسمّاة عند الحكماء بـ «العقول»، وكان للنفوس الإنسانية شبه قوى بتلك الأرواح من وجوه شتّى - من جملتها البساطة ودوام البقاء - ظنّت أنّ تعلّقها بالأجسام من حيث التدبير والتحكّم لا يُكسِبُها تقييداً وتعشّقاً وأنّها متى شاءت، أعرضت عن التدبير بصفة الاستغناء، وكانت كالأرواح التي انبعثت عنها. وذهلت عن نزول درجتها عن درجة تلك الأرواح في هذا الأمر وعن عدم استغنائها عن التعلّق والتدبير. فلمّا ألفت الأبدانَ وانصبغت بأحكام الأمزجة - حتّى أثّرت فيها، كما أثّرت هي في المزاج - وتعشّقت بها، واشتد تقيّدُها بصحبة البدن، أراها الحقُّ عجزَها وقصورها عن البلوغ إلى درجةٍ من أوجدها الحقُّ بواسطته. ورأت فقرَها وتعشّقها، فرجعت متوجّهةً إلى الحقّ بصفة التضرّع والافتقار الذاتي من الوجه الذي لا واسطة فيه بينها وبين الحق. فأجاب الحق نداءها وأمدّها من لدنه بقوّة ونورٍ استشرفت به على ما شاء الحق أن يُطلعها عليه من حضراته القدسية ولطائف أسراره العلية. فانعكس تعشّقُها إلى ذلك الجناب الأقدس، واتّصلت به. وحصل لها بذلك الاتّصال الرافع لأحكام الوسائط ما أوجب انتظامَها في سلك أولي الأيدي والأبصار. وانفتح لها باب كان مسدوداً. فصار تدبيرها مطلقاً، غير مقيّد بصورة بعينها دون صورة؛ بل حصل لها من القوّة والكمال ما تمكّنت به من تدبير صور شتّى في الوقت الواحد دون تعشّق وتقيّد. وربّما أكْسبتها العنايةُ عزّاً أنفت به أن تقف في مراتب الأرواح العالية وتكون كهي، لما رأت من حسنٍ ما تجلّى لها من وراءِ باب الوجه الخاص الذي فُتح لها بينها وبين موجدها وما استفادته من ربّها من تلك الجهة. وسرى من بركة ما حصّلته إلى صورتها - التي كانت مقيّدةً بتدبيرها - قوى وأنوار سارية متعدّية في الموجودات علوّاً وسفلاً. وصارت حافظةً بأحدية جمعها من حيث تلك الصورة التي كانت مقيّدةً بتدبيرها صورةَ الخلاف الواقع والثابت في الموجودات صورةً ومعنًى، روحاً ومثالاً.

(١) الفكوك اسم كتاب: سبقت الإشارة إليه وإلى مؤلفه.

«وإذا فهمت هذا، فاعلم أنّ يونس عليه السلام من حيث أحواله المذكورة لنا في الكتاب العزيز مثال ارتباط الروح الإنساني بالبدن؛ والحوت مثال الروح الحيواني الخصيص به، والسرّ في كونه حوتاً هو لضعف صفة الحياة فيه، فإنّ الحوت ليست له نفس سائلة ـ كذلك حيوانية الإنسان ذات حياة ضعيفة، ولهذا يقبل الموت بخلاف روحه المفارق، فإنّ حياته تامّة ثابتة أبدية ـ؛ واليمّ مثال عالم العناصر، ووجه شبهه باليمّ هو أنّ تراكيب الأمزجة المتكوّنة من العناصر غير متناهية.

«وأمّا موجب النداء والإجابة وسرّ قوله تعالى: ﴿فَظَنَّ أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ [الأنبياء: ٨٧]، فقد سبقت الإشارة إليه آنفاً عند الكلام على أحوال النفوس المدبّرة للأبدان. وأمّا سرّ قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصافات: ١٤٧]، فإنّه إشارة إلى أمّهات حقائق العالم وقواه وأنّها على عدد الأنبياء ـ وهم مائة وأربعة وعشرون ألفاً ـ فإنّ كل نبي ووارث من الأولياء مظهر حقيقة كلية من حقائق العالم والأسماء، كما أشير إليه في أوّل هذا الفص. وأمّا سرّ قوله تعالى: ﴿لَمَّآ ءَامَنُواْ كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ ٱلْخِزْيِ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَمَتَّعْنَٰهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [يونس: ٩٨]، فهو مثالُ ما ذُكر من أنّ لنفوس الكمّل بركةً تسري في أبدانهم وقواهم، فيحصل لها ضرب من البقاء، ولا تنحلّ صورة أبدانهم، وإن فارقتها أرواحهم؛ بل يبقى إلى زمان انتشاء النشأة الأخراوية، كما قال النبي ﷺ: «إنّ الله حرّم على الأرض أن تأكل أجساد الأنبياء».

(١) رواه الحاكم في المستدرك، حديث رقم (٨٦٨١) [٤/ ٦٠٤] وابن خزيمة في صحيحه، باب فضل الصلاة على النبي ﷺ، حديث رقم (١٧٣٣) [٣/ ١١٨]. ورواه غيرهما.

[١٩] فص حكمة غيبية في كلمة أيوبية

لمّا كانت أحواله عليه السلام في زمان الابتلاءِ وقبله وبعده غيبيةً، أُسندت هذه الحكمة الغيبية إلى الكلمة الأيوبية:

أمّا قبل زمان الابتلاءِ، فلأنّ الله تعالى أعطاه من الغيب بلا كسبه ما لم يُعطِ أحداً من المال والبنين والزرع والضرع والخَول والعبيد.

وأمّا في زمان الابتلاء، فلأنّه كان يصعد له من الأعمال الزاكية مثلُ ما يصعد من أهل الأرض أو أوفى، فغار عليه إبليس وبنوه، وقصده بالأذية هو وذووه. وكانوا يستكبرون ما يعمل ويستكثرونه. وكان الله تعالى يشكره في الملأ الأعلى ويذكره. فقال إبليس: «مع هذه المواهب والنعماء والآلاء التي أنعم بها الله عليه أعمالُه قليلة. فلو كان في حال الابتلاء والفقر وصبر ولم يجزع، لكان ما يأتي من الأعمال أعظم قدراً وأعلى مكانة». فأذن له في اختباره وابتلائه. والقصّة مشهورة في بلائه. فسلّط الشيطان على ما تمنّى، فغارت العيون، وانقطعت الأنهار، وخربت الديار، ويبست الأشجار والثمار، وهلكت مواشيه، ومات من كان من بناته وبنيه، وهجره جُلّ أهله وذويه. كل هذا ابتلاء غيبي من غير سبب معهود وموجب مشهود في مدّة يسيرة. وبعد غيبته عن أهله وماله مسّه الشيطان بضرّ في نفسه. فظهرت من غيوب جسمه الآلام والأسقام، وتولّد الدود[1] في جسمه وغيوب أعضائه وأجزائه. فصبر لما عرف السرّ. ولم يجزع ولم يقطع الذكر والشكر متلقّياً بحسن الصبر هذا الأمر. ولم يَشْكِ إلى غير الله إلى انقضاء مدّة الابتلاءِ.

وأمّا بعد زمان الابتلاءِ، فلأنّه لمّا بلغ الابتلاء غايته، وتناهى الضرّ نهايته، ولم ينقص من أعماله وطاعاته وأذكاره وأنواع شكره شيئاً، ولم يظهر الشكوى والجزع، تمّت حجّة الله على اللعين وعلى غيره من الشياطين. فتجلّى من غيبه ربّه تجلّياً غيبياً، فنادى ربّه: ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلضُّرُّ﴾ [الأنبياء: ٨٣]. فكشف عنه ما به من ضرّ ووهب ﴿لَهُۥٓ أَهْلَهُۥ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ رَحْمَةً﴾ [ص: ٤٣] من عنده وخزانة غيبه. وأظهر له من غيب الأرض

---

(١) قال العلماء: إن هذا الكلام هو من الإسرائيليات المكذوبة لأنه يستحيل في حق الأنبياء طرو الأمراض المنفرة عليهم. ومن أراد التوسع في ذلك فليرجع إلى كتب العقيدة.

لمّا لم يناقض الصبر الشكوى إلى الله سبحانه، ولا قاوم الاقتدار الإلهي بصبره، وعلم هذا منه، أعطاه الله «أهله مثلهم معهم». وركض برجله عن أمر ربّه،

مغتسلاً بارداً وشراباً. وكل ذلك كان من قوّة إيمانه بالغيب وثقته بما ادّخر الله له في الغيب. فكان أمره كله من الغيب.

(لما لم يناقض الصبر الشكوى إلى الله سبحانه) ـ ولذلك أثنى الله على أيّوب بالصبر مع دعائه في رفع الضرّ عنه ـ **(ولا قاوم)**، يعني أيّوب عليه السلام، **(الاقتدار الإلهي بصبره)** وحبسه النفس عن الشكوى إليه تعالى؛ بل شكى إليه وناداه، ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٣] **(وعلم هذا)** الأمرُ، يعني عدم المقاومة، **(منه)**، أي من أيّوب، **(أعطاه الله أهله)** بأن أحيا من مات من بنيه وبناته ورزقه **(مثلهم معهم)** من الأولاد.

ذهب علماء الظاهر وأهل السلوك الذين لم يصلوا إلى مقام التحقيق بعدُ إلى أنّ الصبر هو حبس النفس عن الشكوى مطلقاً، زعماً منهم أنّ من يكون شاكياً لا يكون راضياً بالقضاء، سواء كانت الشكاية إلى الله أو إلى غيره. وليس كذلك، لأنّ القضاء حكم الله في الأشياء على حدّ علمه بها وما يقع في الوجود المقضي به الذي تطلبه عينُ العبد باستعداده من الحضرة الإلهية. ولا شكّ أنّ الحكم غير المحكوم به والمحكوم عليه، لكونه نسبةً قائمةً بهما. فلا يلزم من الرضا بالحكم ـ الذي هو من طرف الحق ـ الرضا بالمحكوم به؛ ومن عدم الرضا بالمحكوم به لا يلزم عدم الرضا بالحكم. وإنّما لزم الرضا بالقضاء، لأنّ العبد لا بدّ أن يرضى بحكم سيّده؛ وأمّا المقضي به، فهو مقتضى عين العبد، سواء رضي بذلك أو لم يرضَ. وذهب المحقّقون من هذه الطائفة إلى أن الصبر هو حبس النفس عن الشكوى إلى غير الله، لا إلى الله، لأنّ الشكاية إلى الغير تستلزم الإعراض عن الله، وهو مذموم. والشكاية إلى الله تستلزم إظهار العجز والمسكنة والافتقار إلى الله سبحانه وإظهار أنّ الحق قادر على إزالة موجبات الشكوى، وكلها محمودة.

قال[1] رضي الله عنه في فتوحاته المكية: «إن كان الدعاء إلى الله في رفع الضرّ ودفع البلاء يناقض الصبر المشروع المطلوب في هذا الطريق، لم يُثْنِ الله على أيّوب بالصبر؛ وقد أثنى عليه به. بل عندنا من سوء الأدب مع الله أن لا يسأل العبد رفع البلاء عنه، لأن فيه رائحةً من مقاومة القهر الإلهي بما يجده من الصبر وقوّته. قال العارف: «إنّما جوّعني لأبكي». فالعارف وإن وجد القوة الصبرية، فليفرّ إلى موطن

---

(١) قال: أي الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الحاتمي الطائي،

فأزال بتلك الركضة آلامه، ونبع الماء، الذي هو سرّ الحياة السارية في كلّ حي طبيعي. فمن ماء خلق، وبه برئ. فجعله رحمةً وذكرى لنا وله.

ورفق به فيما نذره تعليماً لنا، لنتميّز في الموفين بالنذر. وجعلت الكفّارة في أمّة محمّد ﷺ لتسترهم عمّا يعرض لها من العقوبة في الحنث. والكفّارة عبادة،

الضعف والعبودية وحسن الأدب، فإنّ القوّة لله جميعاً. فيسأل ربّه رفع البلاء عنه أو عصمته منه إن توهّم وقوعه. وهذا لا يناقض الرضا بالقضاء، فإنّ البلاء إنّما هو عين المقضي، لا القضاء: فيرضى بالقضاء ويسأل الله في رفع المقضي عنه؛ فيكون راضياً صابراً».

(وركض) أيّوب عليه السلام **(برجله)**، أي ضرب الأرض بها، ركضةً صادرةً **(عن أمر ربه)**، حيث أمره بها بقوله: ﴿ٱرْكُضْ بِرِجْلِكَ هَٰذَا مُغْتَسَلٌۢ بَارِدٌ وَشَرَابٌ﴾ [ص: ٤٢]. **(فأزال)** ربّه **(بتلك الركضة آلامه)** وأماط بها أسقامه، **(ونبع)** أيضاً بها، أي بتلك الركضة، من تحت رجله **(الماء، الذي هو سر الحياة)** وأصلها، فإنّ بالماء حيي ما حيى من الأجسام الطبيعية العنصرية. فهو أصل الحياة، أي الحياة **(السارية في كل حي)** جسماني **(طبيعي)** عنصري، فإنّ كلّ ما له حياة من الأجسام الطبيعية العنصرية خُلق من الماء. إذ النطف التي يُخلق منها الحيوان ماء. وما يتكوّن بغير توالد، فهو أيضاً بواسطة المائية المتعفّنة. وكذلك النبات لا تنبت إلاّ بالماءِ. **(فمن ماء)**، يعني النطفة، **(خلق، وبه)**، أي بالماء حين نبع من تحت رجله، **(برئ)** من الآلام والأسقام، فإنّه عليه السلام لمّا ضرب برجله الأرض، نبعت عينان، فاغتسل بإحديهما حتّى ذهب الداء من ظاهره. ثم شرب من الأخرى، فذهب الداء من باطنه. **(فجعله)**، أي جعل الله سبحانه الماء النابع من تحت رجله، **(رحمة)** من عنده **(وذكرى)**، أي تذكيراً، **(لنا وله)**، أي لأيّوب عليه السلام. يعني جعله رحمةً وذكرى لكل واحد منّا ومنه: أما كونه رحمةً له، فلما برئ به من الأسقام؛ وأمّا كونه رحمةً لنا، فلأنّ جعله تذكيراً لنا، هو عين الرحمة. وأمّا كونه تذكيراً لنا، فلأنّ إذا سمعنا بما أنعم عليه لصبره، نرغب في الصبر على البلاءِ؛ وأمّا كونه تذكيراً له، فبالنسبة إلى سائر أحواله وأوقاته. ويجوز أن يكون قوله «لنا وله» نشراً على غير ترتيب اللفّ بأن يكون رحمةً له وذكرى لنا. وفي بعض النسخ: «رحمةً له وذكرى لنا وله»، فيكون رحمةً بالنسبة إليه عليه السلام وذكرى بالنسبة إلى الكل.

(ورفق) الله سبحانه **(به)**، أي بأيّوب، ورخص له **(فيما نذره)** حين حلف في مرضه ليضربنّ امرأته مائةً إن برئ. فلمّا برئ، أمره الله سبحانه أن يأخذ ضغثاً، أي حزمةً من الحشيش، يضرب بها امرأته. فحلّل الله يمينه بأهون شيء عليه وعليها،

والأمر بها أمر بالحنث إذا رأى خيراً ممّا حلف عليه، فراعى الأيمان. وإن كان في معصية، فإنّه ذاكر لله. فيطلب العضو الذاكر نتيجة ذكره إيّاه سبحانه. وكونه في معصية أو طاعة حكم آخر لا يلزم الذاكر منه شيء.

لحسن خدمتها إيّاه ورضاه عنها. ثمّ إنّه سبحانه أخبرنا بذلك **(تعليماً)** وترخيصاً **(لنا، لنتميز)** بهذا الرفق والترخيص **(في الموفين بالنذر)**، أي فيما بين الذين يوفون بنذورهم وأيمانهم، فإن هذه الرخصة باقية. وعن النبي ﷺ أنّه أتى بمخدج قد خبث بأمة، فقال: «خذوا عثكالاً فيه مائة شمراخ، فاضربوه بها ضربةً»[1].

(وجعلت الكفارة) وشُرعت **(في أمة محمد ﷺ لتسترهم)** الكفّارةُ **(عما يعرض لها)**، أي لهذه الأمّة، ويتوجّه إليها **(من العقوبة)** الواقعة **(في)** مقابلة **(الحنث)** في الأيمان. وفيه إشارة إلى أنّ الكفّارة من «الكفر» بمعنى الستر، سُمّيت بها لأنها تستر الحالف وتحفظه عمّا يعرض له من عقوبة الحنث. **(والكفارة عبادة)** مأمور بها. **(والأمر بها)** قبل الحنث **(أمر بالحنث)**، ضرورة توقّف تحقّقها على تحقّقه؛ فيكون الحنث أيضاً مأموراً به، لكن **(إذا رأى)** الحالف **(خيراً مما حلف عليه، فراعى الله)** سبحانه **(الأيمان)**، أي راعى حقّها لاشتمالها على ذكره تعالى حيث شرع الكفّارة المانعة عن أن يعرض للحالف عقوبةً. **(وإن كان)** الحالف **(في معصية)** بسبب الحنث، **(فإنّه)**، أي الحالف، **(ذاكر لله)** في يمينه ببعض الأعضاء. **(فيطلب العضو الذاكر)** منه ـ وهو اللسان ـ **(نتيجة ذكره إياه سبحانه)** من الرحمة والثواب وحفظه مع سائر الأجزاءِ من العقاب، فإنّه بالجزءِ الذاكر يحفظ باقي الأجزاءِ، كما يُحفظ العالم بوجود الكامل، الذي يعبد الله في جميع أحواله، فكما أنّ الدنيا لا تخرب، ولا يُستأصل ما فيها، ما دام الكامل فيها، فكذلك وجود العالم الإنساني يكون محفوظاً بالعناية الإلهية ما دام جزء منه ذاكراً للحق سبحانه. وكونه، أي كون الحالف، **(في معصية أو طاعة حكم آخر لا يلزم)** العضو **(الذاكر منه)**، أي من ذلك الحكم، **(شيء)** من عقوبة ومثوبة؛ فإنّ الإنسان ـ من حيث أنّه مركّب من حقائق مختلفة روحانية أو جسمانية ـ كثير؛ ليس أحدي العين، وإن كان من حيث كلّه المجموعة أحدياً. وما يلزم من طاعة جزءٍ ما ومعصيته طاعةُ جزء آخر ومعصيته.

اعلم أنّ البلايا والمحن التي تلحق بالأنبياءِ والأكابر من أهل الله تنقسم إلى ثلاثة أقسام، لكل قسم منها موجب وحكم وثمرة:

---

(١) رواه النسائي في السنن الكبرى، الضرير في الخلقة يصيب الحدود. . ، حديث رقم (٧٣٠٥) [٤/ ٣١٢] ورواه. أبو بكر الشيباني في الآحاد والمثاني برقم (٢٠٢٤) [٤/ ٧٤]. ورواه غيرهما.

فتارةً تكون بالنسبة إلى البعض مصاقل لقلوبهم ومتمّمات لاستعداداتهم الوجودية المجعولة، ليتهيّؤوا بتلك الأمور لقبول ما يتمّ به لهم أذواق مقاماتهم التي حصّلوها، ولم يكمل لهم التحقّق بها. فيكون تلبّسُهم بتلك المحن سبباً لاستيفائهم ذوقَ مقامهم الناقص وترقّيهم فيه إلى ذروة سنامه الموجب للاطّلاع على ما فيه؛ فإنّه من لم يتكلّم على المقام - أيّ مقام كان - ولم يترجم عنه بطريق الحصر لأصوله والاستشراف على جملةِ ما فيه - فإنّه إنّما يتكلّم على ذوقه من ذلك المقام - ليس بحاكم عليه ولا محيط به. فافهم

وموجب القسم الثاني هو سبق علم الحق سبحانه بأنّ المقام الفلاني سيكون لزيد، لا محالة، مع علم الحق أيضاً أنّ حصول ذلك المقام لمن قُدّر حصولُه له لا بدّ وأن يكون للكسب فيه مدخل؛ فلا يتمحّض الموهبة الذاتية فيه. فإن ساعد القدر الإلهي والتوفيق بارتكاب الأعمال التي هي شروط في حصول ذلك المقام، كان ذلك؛ وإن لم يساعد القدر ولم يفِ العمر باستيفاء تلك الأعمال المشترط ارتكابها للتحقّق بذلك المقام، أرسل الله المحن على صاحب المقام ورزقه الرضا بها والصبر عليها وحبس النفس فيها عن الشكوى إلى غير الله والاستعانة في رفعها بسواه. فكان ذلك كلّه عوضاً عن تلك الأعمال المشترطة فيما ذكرنا وقائمةً مقامها. فحصل المقام المقدّر حصوله لصاحبه بالشروط التي يتوقّف حصوله عليها، فإنّ الصبر والرضا والإخلاص لله دون الالتجاء إلى غيره وطلب المعونة من سواه كلها أعمال باطنة يسري حكمُها في الأحوال الظاهرة، كالنية ونحوها. فاعلم ذلك وتدبّر ما ذُكر لك؛ تعرف كثيراً من أسرار محن أيّوب عليه السلام وما ابتُلي به وثمراته.

وأمّا موجب القسم الثالث، فهو سعة مرآة حقائق الأكابر المضاهية للحضرة الإلهية المترجم عنها بقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾ [الحجر: ٢١]. فمن كانت مرآة حقيقته أوسع، كان قبوله ممّا في الحضرة وحظّه منها أوفر. فكما أنّ حظّهم ممّا يُعطي السعادةَ ويُثمر مزيد القرب من الحق سبحانه والاحتظاء بعطاياه الاختصاصية أوفر، فكذلك قبولُ ما لا يلائم الطبع والمزاج العنصري الذي به تمّت الجمعيةُ، وصحّت المضاهاة المذكورة، يكون أكثر.

فافهم، فقد بُيّن لك أسرار المحن والبلايا المختصّة بالأكابر محصورةَ الأقسام. وأمّا الخصيصة بعموم المؤمنين، فهي وإن كانت من بعض فروع القسم الأوّل، لكن قد أخبرت الشريعة بأحكامها وثمراتها؛ فلا حاجة إلى ضبط القول فيها. والله المرشد.

[٢٠] فص حكمة جلالية في كلمة يحيوية

[٢٠] فص حكمة جلالية في كلمة يحيوية

إنّما اختصّت الكلمة اليحيوية بالحكمة الجلالية لأنّ من شأن الجلال القهرُ لما يقال له «الغير» و«السوى» وإثباتُ الوحدة الإطلاقية ونفيُ ما يُشعر بالثنوية على ما هو مقتضى التعيّنات الجلائية، ولذلك يستلزم الأوّلية والخفاء. وكان في يحيى أيضاً هذه الوحدة حتّى لا تغاير بين اسمه وصفته وصورته ومعناه، وبه صار مظهراً للأوّلية بأن لم يكن له سميّاً قبله.

وأيضاً كان الغالب على حاله أحكام الجلال من القبض والخشية والحزن والبكاء والجدّ والجهد في العمل والهيبة والرقّة والخشوع في القلب. رُوي أنّه بكى من خشية الله حتّى خدّت الدموع في خدّه أخاديد. وكان لا يضحك إلاّ ما شاء الله. وورد في الحديث ما معناه أنّ يحيى وعيسى عليهما السلام تفاوضا، فقال يحيى لعيسى كالمعاتب له لبسطه: «كأنّك قد أمنت مكر الله وعذابه». فقال عيسى: «كأنّك أيست من فضل الله ورحمته». فأوحى الله إليهما أنّ «أحبّكما إليّ أحسنكما ظنّاً بي»[1]. وكل ذلك من مقتضيات حضرة الجلال والقيام بحقّها. ولذلك قُتل في سبيل الله، وقُتل على دمه سبعون ألفاً حتّى سكن دمه من فورانه.

اعلم أنّه ليس في الوجود موجود يستهلك كثرةُ صفاته وأفعاله في وحدة ذاته بحيث يضمحلّ لديها كلّ عدد ومعدود إلاّ الحق سبحانه. فمن عنايته بشأن يحيى عليه السلام أن جعل له من هذا الكمال نصيباً، فأقامه مقام نفسه. فأدرج اسمه وصفته وفعله في وحدة ذاته بأن جمع في اسمه بين الدلالة على ذاته وبين الدلالة على صفته وفعله؛ فاتّحد الكل بحسب الوجود اللفظي: أمّا دلالته على ذاته، فللعَلَمية؛ وأمّا على فعله، فلأنّه صيغة فعل يدلّ على إحيائه ذكر زكريّا عليه السلام؛ وأمّا على صفته، فلأنّه ليس

---

(١) أورده الحكيم الترمذي في نوادر الأصول، الأصل الحادي عشر والمائتان في المصافحة وسرها، [٣/ ١٣] ونصه: روي أن يحيى بن زكريا عليهما السلام إذا لقي عيسى عليه السلام بدأ بالسلام فسلم عليه وكان لا يلقاه إلا باشا متبسماً ولا يلقى عيسى إلا محزوناً شبه الباكي فقال له عيسى إنك تبسم تبسم رجل يضحك كأنك آمن فقال يحيى إنك لتعبس تعبس رجل يبكي كأنك آيس فأوحى الله تعالى إلى عيسى عليه السلام أن أحبكما إلي أكثركما تبسماً.

أنزله منزلته في الأسماء، فلم يجعل له من قبل سمياً. فبعد ذلك وقع الاقتداء به في اسمه ليرجع إليه.

وأثّرت فيه همّة أبيه لما أشرب قلبه من مريم، فجعله حصوراً بهذا التخيّل. والحكماء عثرت على مثل هذا؛ فإذا جامع أحد أهله، فليخيّل في نفسه عند إنزال الماء أفضل الموجودات، فإنّ الولد يأخذ من ذلك بحظ وافر، إن لم يأخذ كلّه.

إحياؤه ذكر زكريّا إلاّ للاتّصاف بصفاته والظهور بها.

ولمّا كانت الوحدة تستلزم الأوّلية وعدم المسبوقية بالغير، **(أنزله)**، أي أنزل الله يحيى، **(منزلته)**، أي منزلةَ نفسه تعالى، **(في)** أوّلية **(الأسماء)**؛ فكما كان لاسمه سبحانه الأوّلية ـ أعني الاسم «الله»، حيث لم يُسمَّ به غيره سبحانه قبله ولا بعده ـ كذلك أعطاه الأوّلية في الاسم. **(فلم يجعل له)**، أي ليحيى، **(من قبل)**، أي قبل تسميته بـ «يحيى»، **(سمياً)**، أي مشاركاً له في هذا الاسم. والمراد بأوّلية اسم الشيء أن يكون اسميّتُه وعلميّته أوّلاً بالنسبة إلى ذلك الشيء، لا إلى غيره. **(فبعد ذلك)**، أي بعد أن أعطاه الأوّلية في ذلك الاسم، **(وقع)** من غيره **(الاقتداء به)**، أي بيحيى، **(في اسمه)** هذا، **(ليرجع إليه)**، ويُجعل أصلاً في التسمية بهذا الاسم. فمن سُمّي به إنّما سُمّي به على سبيل التطفّل والتبعية. **(وأثرت فيه)**، أي في يحيى، **(همة أبيه)** زكريّا عليه السلام ـ فإنّ الهمّة من الأسباب الباطنة ـ **(لما أشرب قلبه)**، أي قلب أبيه زكريّا، **(من)** حبّ **(مريم)**، فإنّ أوّل الأسباب في وجود يحيى استحسان أبيه عليهما السلام حالَ مريم. فتوجّه بهمّته ملتجئاً إلى ربّه بدعائه. فاستجاب له ربّه ورزقه يحيى عليه السلام. **(فجعله)** الله أو أبوه **(حصوراً)** لم يقرب النساء، حصراً لنفسه، أي منعاً لها عن الشهوات، **(بهذا التخيل)**، أي بسبب تخيّله مريمَ واستحسانه أحوالها عند إرسال همّته على وجود يحيى. وفي بعض النسخ: «فجعله حصوراً هذا التخيّلُ»، على أن يكون «هذا التخيّل» فاعلاً لقوله «جعله».

(والحكماء عثرت) واطّلعت **(على مثل هذا، فإذا جامع أحد أهله، فليخيل هو في نفسه)** وأهله أيضاً في نفسها **(عند إنزال الماء)** في رحمها **(أفضل الموجودات)** المستحضرة عنده، **(فإن الولد يأخذ من ذلك التخيل بحظ وافر)** ونصيب كامل من الأمر المتخيّل وأحواله وأوصافه وأخلاقه، **(إن لم يأخذ كله)**. وذلك لأنّ الولد إنّما يتكوّن بحسب ما غلب على الوالدين من الصفات والهيئات النفسانية والأعراض الجسمانية والصور الذهنية الخيالية. فالصورة التي يشهدها الوالدان أو يتخيّلانها حالَ المواقعة لها تأثير عظيم في حال الولد؛ حتّى قيل: «إنّ امرأةً ولدت ولداً صورته صورة البشر، وجسمه جسم الحيّة. ولمّا سُئلت عنها، أخبرت بأنّها حين المواقعة رأت حيّة».

[٢١] فص حكمة مالكية في كلمة زكرياوية

لمّا فاز زكريّا عليه السلام برحمة الربوبيّة، ستر نداءه ربّه عن أسماع الحاضرين. فناداه بسرّه، فأنتج من لم تجر العادة بإنتاجه: فإنّ العقم مانع، ولذلك

---

[٢١] فص حكمة مالكية في كلمة زكرياوية

اعلم أنّ سرّ وصف حكمته بالحكمة المالكية هو من أجل أنّ الغالب على أحواله كان حكم الاسم «المالك»، لأنّ الملك الشدّة، والمليك الشديد، وأنّ الله ذو القوّة المتين، فأيّده الله بقوّةٍ سرت في همّته وتوجّهه، فأثمرت الإجابة وحصول المراد.

وقد علمتَ أنّ الهمّة من الأسباب الباطنة؛ والأسباب الباطنة أقوى حكماً من الأسباب الظاهرة المعتادة وأحقّ نسبةً إلى الحق. ولهذا كان أهل عالم الأمر أتمّ قوّةً من أهل عالم الخلق وأعظم تأثيراً. وأيضاً فلنتذكّر قضية ﴿وَأَصۡلَحۡنَا لَهُۥ زَوۡجَهُۥٓۚ﴾ [الأنبياء: ٩٠]؛ فإنّه لولا إمداد الحق زكريّا وزوجته بقوّة غيبية ربّانية خارجة عن الأسباب المعتادة، ما صلحت زوجته، ولا تيسّر لها الحمل منه. ولهذا لما بشّره الحق بيحيى، استغرب ذلك وقال: ﴿رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٞ وَكَانَتِ ٱمۡرَأَتِي عَاقِرٗا وَقَدۡ بَلَغۡتُ مِنَ ٱلۡكِبَرِ عِتِيّٗا﴾ [مريم: ٨]. فأجابه الحق تعالى بقوله: ﴿قَالَ كَذَٰلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٞ وَقَدۡ خَلَقۡتُكَ مِن قَبۡلُ وَلَمۡ تَكُ شَيۡـٔٗا﴾ [مريم: ٩]، أي وإن كان حصول مثل هذا من جهة الأسباب الظاهرة صعباً، بل متعذراً، فإنّه بالنسبة إلى ذي القدرة التامّة والقوّة والمتانة هيّن. ثمّ إنّه كما سرت تلك القوّةُ من الحق في زكريّا وزوجته، تعدّت منهما إلى يحيى. ولذلك قال له الحق سبحانه: ﴿يَٰيَحۡيَىٰ خُذِ ٱلۡكِتَٰبَ بِقُوَّةٖۖ﴾ [مريم: ١٢]. فاعلم ذلك. والله الهادي.

(لما فاز زكريا عليه السلام برحمة الربوبية)، بمعنى التربية بالنعمة والمدد والقيام بما فيه صلاحُه، وبمعنى الإصلاح أيضاً لقوله تعالى: ﴿وَأَصۡلَحۡنَا لَهُۥ زَوۡجَهُۥٓۚ﴾ [الأنبياء: ٩٠]، **(ستر نداءه ربه)** ودعاءه إيّاه سبحانه **(عن أسماع الحاضرين. فناداه بسره)** ليكون أجمع للهمّة وأبعد عن التفرقة، فيكون أقوى تأثيراً. فأنتج نداؤه الخفيّ لقوّة تأثيره **(من لم تجر العادة بإنتاجه)**، وهو يحيى، الذي وُلد بين شيخ فانٍ وعجوز عقيم لم يُعهد إنتاجها، **(فإن العقم مانع)** من الإنتاج. **(ولذلك)**، أي لكون العقم مانعاً

قال: «الريح العقيم»، وفرق بينها وبين «اللواقح». وجعل الله يحيى ببركة دعائه وارث ما عنده، فأشبه مريم، ووارث جماعة من آل إبراهيم.

من الإنتاج، (**قال الله سبحان** ﴿ٱلرِّيحَ ٱلْعَقِيمَ﴾ **[الذاريات: ٤١]**). فوصف سبحانه الريح بالعقم لعدم إنتاجها خيراً، (**وفرق بينها**)، أي بين الريح العقيم، (**وبين «اللواقح»**)، فـ «اللواقح» ما أنتجت خيراً من إنشاء سحاب ماطر، و«العقيم» ما كانت بخلافها، فالعقم أينما كان مانع من الإنتاج.

(**وجعل الله يحيى ببركة دعائه**)، أي دعاء زكريّا عليه السلام حيث قال: ﴿فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ﴾ [مريم: ٥ ـ ٦]، (**وارث ما عنده**) من العلم والنبوّة والدعوة إلى الهداية والإبعاد من الضلالة وغيرها. (**فأشبه**) يحيى عليه السلام (**مريم**) في الوراثة، لأنّه لما كفل زكريّا عليه السلام مريم وتصدّى لتربيتها، أورث فيها بعض صفاتها الكمالية، فهي ترث ما عنده؛ أو في الحصورية، لأنّها كانت من جملة ما كان عند زكريّا لكفالته إيّاها؛ فلمّا ورث يحيى ما عنده، ورث بعض صفاتها، فأشبهها فيه. وكذلك جعله (**وارث جماعة من آل إبراهيم**) من الأنبياءِ والأولياءِ والعلماءِ في الأمور المذكورة آنفاً.

[٢٢] فص حكمة إيناسية في كلمة الياسية

يقول: «أحسن الخالقين»، ويقول الله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾. فخلق الناس التقدير، وهذا الخلق الآخر الإيجاد.

---

[٢٢] فص حكمة إيناسية في كلمة الياسية

إنّما خصّت الكلمة الإلياسية بالحكمة الإيناسية لأنّه عليه السلام قد غلب عليه الروحانية والقوّة الملكوتية حتّى ناسب بها الملائكة وأنس بهم، كما أنس بواسطة جسمانيته بالإنس. فقد أنس بالطائفتين وخالط الفريقين. وكان له من كل منهما رفقاء يأنس بهم. وبلغ من كمال الروحانية مبلغاً لا يؤثّر فيه الموت، كالخضر وعيسى عليهما السلام.

قال رضي الله عنه: «إلياس هو إدريس. كان نبياً قبل نوح عليه السلام. ورفعه الله مكاناً علياً، فهو في قلب الأفلاك ساكن ـ وهو فلك الشمس. ثمّ بُعث إلى قرية بعلبك، ثمّ مُثّل له انفلاق الجبل المسمّى «لبنان» عن فرس من نار، وجميع آلاته من نار. فلمّا رآه، ركب عليه، فسقطت عنه الشهوة، فكان عقلاً بلا شهوة».

(**يقول**) إلياس عليه السلام مخاطباً لقومه العاكفين على عبادة صنم كانوا يسمّونه «بعلاً»: ﴿أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾ [**الصافات: ١٢٥**])؛ جعل عليه السلام صفة الخالقية مشتركةً بين الحق سبحانه وبين من سواه. (**ويقول الله تعالى:** ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾) [النحل: ١٧]؛ أثبت الخلق لذاته ونفاه عمّن سواه. فبين الكلامين بحسب الظاهر تدافع وتناقض. فأشار رضي الله عنه إلى التوفيق بينهما بقوله، (**فخلق الناس**) المفهوم من كلام إلياس عليه السلام هو (**التقدير**) ـ فإنّ الخلق في اللغة جاء على ثلاثة معان: أحدها التقدير؛ يقال: «خلقتُ النعل»، إذا قدّرته. وثانيها الجمع، ومنه «الخليقة» لجماعة المخلوقات. وثالثها بمعنى القطع؛ يقال: «خلقت هذا على ذاك»، أي قطعته على مقداره. فمعنى كونه أحسن الخالقين أنّه أحسن المقدّرين.

(**وهذا الخلق الآخر**) المذكور في قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ [النحل: ١٧]، هو (**الإيجاد**) عرفاً شرعياً، لأنّ الموجد سبحانه يجمع بين الوجود والماهية ويقتطع من أشعة مطلق نور الوجود قدراً معيّناً ويضيفه إلى الحقيقة الكونية بقطع نسبته من إطلاقه.

حال إدريس عليه السلام في الرفع إلى السماء كانت كحال عيسى عليه السلام. وكان كثير الرياضة، مغلّباً لقواه الروحانية على النفسانية، مبالغاً في التنزيه. وقد تدرّج في الرياضة والسير إلى عالم القدس والتجرّد عن علائق الحسّ حتّى بقي ستّ عشر سنةً لم يَنَمْ ولم يأكل ولم يشرب على ما نُقل. فعرج إلى السماء الرابعة، التي هي محلّ القطب. ثمّ نزل بعد مدّة ببعلبك، كما ينزل عيسى عليه السلام على ما أخبرنا نبينا ﷺ.

فكان «إلياس» النبي ﷺ؛ و«الجبل المسمّى لبنان» حقيقته الجسمانية التي يبلغ فيها الروحُ الإنساني الإلهي لبانتها وحاجتها من تكميل قواها بها وفيها؛ و«انفلاقها» صورة الفرقان العقلي بين العالي الشريف والسافل السخيف من قواها وحقائق ذاتها؛ و«الصورة الفرسية المتمثّلة من نار» نفسه الناطقة، وهي نور في صورة فرس من نار؛ فالصورة النارية لشدّة الشوق والطلب الإرادي لإحراق القوى الشهوية وإحراق حجبها المانعة عن الانسلاخ والتقديس والطهارة عن الأوساخ؛ والصورة الفرسية لحقيقة همّته المترقّية إلى أعالي ذرى العروج؛ و«جميع آلاته» صورة تكامل قواه الروحانية للانسلاخ والمفارقة عن الأدناس والأوساخ لأجل السير والسلوك الروحاني الذي كان بصدده. فلمّا أُمر بالركوب عليه، ركبه، فسقطت القوى الشهوية منه عن التعلّق بالملاذّ الجسمانية الطبيعية. فبقي روحاً مجرّداً عن الشهوات، كالملائكة والأرواح.

[٢٣] فص حكمة إحسانية في كلمة لقمانية

لمّا علم لقمان أنّ الشرك ظلم عظيم للشريك مع الله، فهو من مظالم العباد.

---

[٢٣] فص حكمة إحسانية في كلمة لقمانية

الإحسان له ثلاث مراتب: أحدها فعلُ ما ينبغي لما ينبغي كما ينبغي. قال عليه السلام: «إنّ الله كتب الإحسان على كل شيء؛ فإذا ذبحتم، فأحسنوا الذبحة؛ وإذا قتلتم، فأحسنوا القتلة»[١] الحديث. وثانيها العبادة بحضور تامّ كأنّ العابد يشاهد ربّه، كما قال ﷺ: «الإحسان أن تعبد الله كأنّك تراه»[٢]. وثالثها العبادة على المشاهدة دون «كأنّ»، كما قيل لبعض الأكابر: «هل رأيتَ ربّك»، فقال: «لستُ أعبد ربّاً لم أره».

وإنّما خصّت الحكمة الإحسانية بالكلمة اللقمانية لأنّه صاحب الحكمة، بشهادة قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَٰنَ ٱلْحِكْمَةَ﴾ [لقمان: ١٢]. والحكمة وضع الشيء في موضعه. فهي - أي الحكمة - والمرتبة الأولى من الإحسان من وادٍ واحد. وأيضاً الحكمة تستلزم الإحسان. فلذلك نُسبت حكمته إليه.

(لما علم لقمان أن الشرك) بالله **(ظلم عظيم للشريك مع الله)**، لأنّه، أي الشريك، وجود متعيّن هو عين الوجود الحق المطلق مع التعيّن الذي هو من جملة شؤونه وتجلّياته؛ وقد اعتقده المشرك وجوداً مغايراً مشاركاً له تعالى في مرتبة الألوهية: فوضعه في غير موضعه وأوقعه في غير موقعه؛ وليس المراد بـ «الظلم» إلاّ هذا. **(فهو)**، أي الشرك، **(من مظالم العباد)** عنده، لأنّ الشريك - كائناً ما كان - من جملة عباده سبحانه. قال تعالى: ﴿إِن كُلُّ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾ [مريم: ٩٣]. فالظلم في حقّه يكون من مظالم العباد. ولهذا بالغ في وصيته لابنه بعدم الإشراك، كما قال: ﴿يَٰبُنَىَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان:

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، باب الأمر بإحسان الذبح، حديث رقم (١٩٥٥) [٣/١٥٤٨] وابن حبان في صحيحه، كتاب الذبائح، حديث رقم (٥٨٨٣) [١٣/١٩٩]. ورواه غيرهما.

(٢) رواه البخاري في صحيحه باب سؤال جبريل النبي ﷺ، حديث رقم (٥٠) [١/٢٧] وباب لا تشرك بالله. . ، حديث رقم (٤٤٩٩) [٤/١٧٩٣] ورواه مسلم في صحيحه، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان. . ، حديث رقم (٨) [١/٣٦] وحديث رقم (٩) [١/٣٩]. ورواه غيرهما.

وله الوصايا بالجناب الإلهي، وصايا المرسلين، وشهد الله له بأنّه سبحانه آتاه الحكمة ـ فحكم بها نفسه ـ وجوامع الخير.

١٣]. وكما أنّ الشرك ظلم للشريك، فكذلك هو ظلم للمرتبة الإلهية، فإنّه حكم بانقسامها واشتراكها، مع أنّ الأمر في نفسه لا يقبل الاشتراك.

(وله)، أي للقمان، **(الوصايا بالجناب الإلهي)**، من الإيمان به وعدم الإشراك معه والائتمار بأوامره والانتهاء عن ما نهى عنه، **(مثل وصايا المرسلين)**، كما حكى الله سبحانه بعضها في سورته من القرآن. **(وشهد الله له)**، أي للقمان، **(بأنه سبحانه آتاه الحكمة)** في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَٰنَ ٱلْحِكْمَةَ﴾ [القمان: ١٢]. **(فحكم)** لقمان، أي قيّد وضبط، **(بها)**، أي بتلك الحكمة، **(نفسه)**. ومن يقدر على ضبطه عن التصرّفات الغير المرضية والأقوال الغير المفيدة والآراء والتصوّرات الفاسدة؟ (و)لمّا آتاه الحكمة، آتاه **(جوامع الخير)** أيضاً، أي الخيرات الجامعة الشاملة لجزئيات كثيرة، كما قال تعالى: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩].

[٢٤] فص حكمة إمامية في كلمة هارونية

هارون لموسى بمنزلة نوّاب محمّد بعد انفصاله إلى ربّه. فلينظر الوارث من يرث وفيما استنيب. فتعينه صحّة ميراثه ليقوم فيه مقام ربّ المال، فمن كان على أخلاقه في تصرّفه، كان كأنّه هو.

---

[٢٤] فص حكمة إمامية في كلمة هارونية

اعلم أنّ الإمامة المذكورة في هذا الموضع اسم من أسماء الخلافة. وهي تنقسم إلى إمامة لا واسطة بينها وبين حضرة الألوهية وإلى إمامة ثابتة بالواسطة. والتعبير عن الإمامة الخالية عن الواسطة مثل قوله تعالى للخليل عليه السلام: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: ١٢٤]؛ والتي بالواسطة مثل استخلاف موسى هارونَ عليهما السلام على قومه حين قال له: ﴿اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾ [الأعراف: ١٤٢].

إذا عرفت هذا، فنقول، كل رسول بُعث بالسيف، فهو خليفة من خلفاء الحق؛ وإنّه من أولي العزم. ولا خلاف في أنّ موسى وهارون عليهما السلام بُعثا بالسيف. فهما من خلفاء الحق الجامعين بين الرسالة والخلافة. فهارون له الإمامة التي لا واسطة بينه وبين الحق فيها، وله الإمامة بالواسطة من جهة استخلاف أخيه إيّاه على قومه. فجمع بين قسمي الإمامة، فقويت نسبته إليها. فلذلك أضيفت حكمته إليها دون غيرها من الصفات. فاعلم ذلك.

(**هارون لموسى**) عليهما السلام حين استخلفه على قومه وذهب لميقات ربّه (**بمنزلة نواب محمد**) لمحمّد (ﷺ **بعد انفصاله**) عن هذه النشأة العنصرية ذاهباً إلى ربه. فكما أنّ نوّاب محمّد ﷺ من الكمّل والأقطاب ورثته وخلفاؤه في أمّته، يتصرّفون فيهم كتصرّفه ﷺ، فكذلك كان هارون وارثاً لموسى عليهما السلام وخليفة عنه في قومه ومتصرّفاً فيهم مثل تصرّفه.

(**فلينظر**) الولي (**الوارث**) الذي يرث من قبله من الأنبياء (**من يرث منهم**)، فإنّ الوارث إمّا محمّدي أو غير محمّدي؛ والغير المحمّدي إمّا وارث لموسى أو عيسى أو إبراهيم أو غيرهم من الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين. (**و**)لينظر الوارث أيضاً (**فيما استنيب**)، أي في أي شيء أريد نيابتُه ووراثته، إمّا في العلم والحال والمقام جميعاً،

أو في العلم دون الحال والمقام، أو في العلم والحال دون المقام، كذي مقام ينصبغ بحال ذي حال في مقام آخر يوجب العلمَ والحال، إمّا بتأثيره الروحاني أو بكلامه وإرشاده؛ فيسري العلمُ والحال. فإذا سُرّي عنه، انصبغ بحال مقام هو فيه. **(فتعينه)**، أي الولي الوارث، **(صحة ميراثه)** وقوّةُ وراثته للنبي المورِّث **(ليقوم فيه)**، أي فيما استُنيب، **(مقام)** ذلك النبي الذي هو بمنزلة **(رب المال)**. فيأخذ العلم مثلاً من المأخذ الذي أخذ النبي المورِّث أيضاً منه، فإنّ علوم الأنبياء كانت إلهيةً وهبيةً وكشفيةً بالتجلّي، لا بالكسب والتعمّل. فوجب أن تكون الوراثة الحقيقية كذلك وهبيةً، لا نقليةً ولا عقليةً. فيرث الولي الوارث العلمَ من المعدن الذي أخذه النبي والرسول عنه؛ فليس العلم ما يتناقله الرواةُ بأسانيدهم الطويلة، فإنّ ذلك منقول يتضمّن علوماً لا يصل إلى حقيقتها وفحواها إلاّ أهل الكشف والشهود. والنبي الرسول إنّما أخذ العلم عن الله، لا عن المنقول. فالورث الحقيقي إنّما هو في الأخذ عن الله، لا عن المنقول. قال سلطان العارفين أبو يزيد البسطامي رضي الله عنه لبعض علماء الرسوم ونقلة الأحكام والآثار والأخبار: «أخذتم علمَكم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت». وكذا الحال في الأحوال والمقامات. فمن لم يأخذها عن الله كما أخذ الأوّلون عنه تعالى، بل حفظ كلماتهم ومقالاتهم وروى عنهم، فليس وارثاً على الحقيقة، بل بالمجاز.

(فمن كان) من الأولياء الوارثين **(على أخلاقه)**، أي على أخلاق النبي المورِّث وصفاته، **(في تصرفه)** فيما يرثه بإعطائه غيره أو في الخلق بالإرشاد والتكميل، **(كان)** ذلك الولي الوارث **(كأنه هو)** ذلك النبي المورِّث بعينه، كما قال عليه السلام: «علماء أمّتي كأنبياء بني إسرائيل»[١].

اعلم أنّ الأولياء الوارثين يأخذون العلوم والأحوال والمقامات عن أرواح الأنبياء الذين كانوا فيها قبلهم. ويصل إمداد هؤلاء من أرواحهم ومنهم مَن يأخذها ـ كما ذكرنا ـ عن الله، إمّا في موادّ تلك الرسل والأنبياء أو في الحضرات الإلهية. والوارث المحمّدي يأخذ العلوم النبوية عن روح رسول الله ﷺ بحسب نسبته منه. والأعلى يأخذ عن الله في الصورة المحمّدية أو عن روح خاتم الولاية الخاصّة المحمّدية أو عن الله فيه كذلك. فالمقامات الإلهية والأحوال والعلوم معمورة أبداً بعد الأنبياء بالورثة

(١) أورده العجلوني في كشف الخفاء، حديث رقم (١٧٤٤) [٢/ ٨٣] قال المناوي في كتابه (فيض القدير) [٤/ ٣٨٤]: «فائدة سئل الحافظ العراقي عما اشتهر على الألسنة من حديث علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل فقال: لا أصل له ولا إسناد بهذا اللفظ ويغني عنه: «العلماء ورثة الأنبياء» وهو حديث صحيح رواه أبو نعيم والديلمي عن علي أمير المؤمنين».

المحمّديين وغير المحمّديين. ويسمّيهم المحقّق «أنبياء الأولياء»، كما أشار إلى ذلك رسول الله ﷺ بقوله: «علماء أمّتي كأنبياء بني إسرائيل»؛ وفي رواية، «أنبياء بني إسرائيل»، بلا كاف التشبيه. والروايتان صحيحتان. فالآخذون عن أرواح الرسل من كونهم رسلاً ليست علومُهم وأحوالهم ومقاماتهم جمعيةً أحديةً محيطةً. والآخذون علومهم عن الله في الصورة المحمّدية الختمية هم الكمّل من أقطاب المقامات. وأكمل الكمّل وراثةً أجمعهم وأوسعهم إحاطةً بالمقامات والعلوم والأحوال والمشاهد، وهو خاتم الولاية الخاصّة المحمّدية في مقامه الختمي. فوراثته أكمل الوراثات في الكمال والسعة والجمع والإحاطة لعلوم رسول الله ﷺ وأحواله ومقاماته وأخلاقه، ويطابقه في الجميع.

[٢٥] فص حكمة علوية في كلمة موسوية

[٢٥] فص حكمة علوية في كلمة موسوية

إنّما خصّت الحكمة العلوية بالكلمة الموسوية لعلوّ مرتبة موسى عليه السلام ورجحانه على كثير من الرسل بأمور أربعة: أحدها أخذه عن الله بدون وساطة مَلَك وغيره. الثاني كتابة الحق له التوراة بيده. الثالث قرب نسبته من مقام الجمعية التي خصّ بها نبيّنا ﷺ، المشار إليه بقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِى ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأعراف: ١٤٥]؛ وباعتناء الحق به: لمّا وفر حظّه من عطايا اسمه «الظاهر»، أراد أن يريه طرفاً من أحكام الاسم «الباطن» ليجمع بين الطرفين؛ فجمع بينه وبين الخضر عليهما السلام، وأراه أنموذجاً من أحكام الإرادة. فعلم الفرق بينها وبين الأمر. الرابع إخبار نبيّنا ﷺ في حديث القيامة حالَ عرض الأمم عليه ﷺ أنه لم يَرَ أمّة نبي من الأنبياء أكثر من أمّة موسى عليه السلام؛ وقوله أيضاً ﷺ: «لا تفضّلوني على موسى: فإنّ الناس يصعقون. فأكون أوّل من يفيق، فأجد موسى باطشاً بقائمة العرش. فلا أدري أجُوزِيَ بصعقة الطور أو كان ممّن استثنى الله تعالى»[١].

اعلم أنّه لمّا أراد الله سبحانه إظهار آياته الكاملة في الكلمة الموسوية، وسرى حكمُ هذه الإرادة في الأسباب العلوية والسفلية من الأوضاع الفلكية والحركات السماوية المُعدّة لموادّ العالم والامتزاجات العنصرية والاستعدادات القابلة المهيّأة لظهور ذلك، وقرب زمان ظهوره، تعيّنت أمزجة كثيرة بحسب حقائق ما في الروح الموسوي قبل تعيّن مزاجه الكامل النبوي فتعلّقت بها أرواح جزئية. وكان حكماء الزمان أخبروا

---

(١) رواه الإمام أحمد في المسند عن أبي هريرة، حديث رقم (٧٥٧٦) [٢/ ٢٦٤] ونصه: عن أبي هريرة قال استب رجلان رجل من المسلمين ورجل من اليهود فقال المسلم والذي اصطفى محمداً على العالمين وقال اليهودي والذي اصطفى موسى على العالمين فغضب المسلم فلطم عين اليهودي فأتى اليهودي رسول الله ﷺ فأخبره بذلك فدعاه رسول الله ﷺ فسأله فاعترف بذلك فقال رسول الله ﷺ: «لا تخيروني على موسى فإن الناس يصعقون يوم القيامة فأكون أول من يفيق فأجد موسى ممسكاً بجانب العرش فما أدري أكان فيمن صعق فأفاق قبلي أم كان ممن استثناه الله عز وجل».

سرت إليه حياة كلّ من قتله فرعون من أجله. ففراره لمّا خاف إنّما كان لإبقاء حياة المقتولين، فكأنّه فرّ في حق الغير. فأعطاه الله الرسالة والكلام والإمامة، التي هي الحكم. كلّمه الله تعالى في عين حاجته لاستفراغ همّه فيها. فعلمنا أن الجمعية

فرعون أنّ هلاكه وهلاك ملكه يكون على يدي مولود يولد في ذلك الزمان. فأمر فرعون بقتل كلّ من يولد من أبناء بني إسرائيل حذراً ممّا قضى الله وقدّر. ولم يعلم أنّ لا مردّ لقضائه ولا معقّب لحكمه. فكان ذلك سبباً لاجتماع تلك الأرواح في عالَمها وانضمامها إلى روح موسى وعدم تفرّقها وانبثاثها عنه بالتعلّق البدني والانغمار في عالم الطبيعة. فتقوّى بهم، واجتمعت فيه خواصُّهم، واعتضد بقواهم. وكان كل ذلك اختصاصاً من الله لموسى وتأييداً بإمداده بتلك الأرواح، كإمداده بالأرواح السماوية. فلمّا تعلّق الروح الموسوي ببدنه، تعاضدت تلك الأرواح ـ كالأرواح السماوية ـ في إمداده بالقوّة والنصرة، وسرت إليه حياتهم. وإلى ذلك أشار الشيخ رضي الله عنه بقوله.

(سرت إليه)، أي إلى موسى عليه السلام، **(حياة كل من قتله فرعون)** وقومه من أبناء بني إسرائيل **(من أجله)**، أي من أجل موسى، يعني لإرادة قتله، فإنّهم ما قتلوا أحداً من هؤلاء الأبناء إلاّ على توهّم أنّه موسى؛ أو المراد أنّهم قتلوا كل واحد منهم من أجل موسى ليتأيّد بروحانيتهم، وتسري إليه حياتهم. فكان قتلهم في الحقيقة لأجله عليه السلام، وإن لم يكن لفرعون وقومه شعور بذلك. ولمّا كانت حياتهم ساريةً إليه، **(ففراره)**، أي فرار موسى عليه السلام من فرعون وقومه، **(لما خاف)** منهم أن يقتلوه، **(إنما كان لإبقاء حياة المقتولين)** في ضمن حياته، لا لإبقاء حياته فحسب. **(فكأنه فر)** شفقةً ورحمةً **(في حق الغير)**، الذي هو هؤلاءِ الأبناء المقتولون.

(فأعطاه الله) سبحانه بواسطة تلك الرحمة والشفقة **(الرسالة)**، التي هي خصوص مرتبة في النبوّة، **(و)**كذلك أعطاه **(الكلام)** بغير واسطة **(والإمامة، التي هي)** خصوص مرتبة في الرسالة ولقب من ألقاب الخلافة، التي هي **(الحكم)**، أي التحكّم والتصرّف في العالم. ثمّ إنّه لمّا أعطي موسى عليه السلام الكلامَ، **(كلمه الله تعالى)** بالتجلّي الصوري المثالي في **(عين حاجته)**، أي في صورة عينِ ما مسّت إليه حاجته، يعني النار، **(لاستفراغ همه)**، أي بذل همّته بالكلية، **(فيها)**، أي في تحصيل حاجته، التي هي النار. فتجلّى له الحق سبحانه في صورته ليُقبِل على الحق المتجلّي الظاهر على صورة مطلوبه ولا يُعرض عنه؛ إذ لو تجلّى له في صورة غير الصورة النارية، لكان يُعرض عنه ويُقبل على مطلوبه لاجتماع همّته عليه. ولو أعرض، لعاد حكم عمل إعراضه عليه، فكان يُعرض عنه الحق أيضاً مجازاةً له.

مؤثّرة. وهو الفعل بالهمّة. ولمّا علم من علم مثل هذا، ضلّ عن طريق هداه حين اهتدى غيره به. فأقامه مقام القرآن في المثل المضروب، فقال تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِۦ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾. وهم الخارجون عن طريق الهدى، الذي هو فيه.

(فعلمنا) من تجلّي الحق سبحانه له في الصورة النارية لاجتماع همّته عليها **(أن الجمعية مؤثرة. وهو)**، أي الجمعية - وتذكير الضمير باعتبار الخبر - **(الفعل)** والتأثير **(بالهمة)**، التي هي القصد والتوجّه بجميع القوى. **(ولما علم)** كون الجمعية مؤثّرةً **(من علم مثل هذا)** من المؤمنين المطيعين ومن غيرهم، **(ضل)** بعضهم **(عن طريق هداه)** لصرفه جمعية همته في أمر غير مرضي، **(حين اهتدى غيره)**، أي غير ذلك البعض، به، أي بالفعل بالهمّة والجمعية حيث يصرفه في أمر مرضي. **(فأقامه)**، أي أقام الله سبحانه الفعلَ بالهمة والجمعية، **(مقام القرآن)** - الذي له جمعية جميع ما في الكتب السماوية - **(في المثل المضروب)**، الذي ضربه في حقّه. **(فقال تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِۦ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾** [البقرة: ٢٦]. **وهم)**، أي «الفاسقون» هم، **(الخارجون)**، فإنّ «الفسق» لغةً هو الخروج عن القصد، أي وسط الطريق، وفي العرف الشرعي عبارة عن الخروج عن طريق الهداية. فالفاسقون هم الخارجون **(عن طريق الهدي، الذي هو)**، أي ذلك الطريق، **(فيه)**، أي في القرآن، فكما أنّ القرآن يُضلّ الله به كثيراً ويهدي به كثيراً، فكذلك الجمعية والفعل بالهمّة يُضلّ به كثيراً ويهدي به كثيراً، كما عرفتَ. فهو قائم مقام القرآن في ذلك الوصف. وكان الشيخ رضي الله عنه أشار بهذا إلى بطن من بطون هذه الآية المنزلة في شأن القرآن، فإنّ «القرآن» لغةً هو الجمع. فافهم.

[٢٦] فص حكمة صمدية في كلمة خالدية

جعل آيته بعد انتقاله إلى ربّه. فأضاع الآية وأضاع قومه، فأضاعوه. ولهذا قال

---

[٢٦] فص حكمة صمدية في كلمة خالدية

«الصمد» يقال على ما لا جوف له: تقول: «هذا مصمود»، أي ليس بمجوّف؛ ويقال للمقصد والملجأ: قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ٢].

ولمّا كان خالد عليه السلام في قومه مظهر الصمدية ـ يصمدون إليه في المهمّات ويقصدونه في الملمّات، فيكشف الله عنهم بدعائه البليات ـ وكان دعوته إلى الأحد الصمد، ومشهده الصمدية، وهجّيراه في ذكره الأحد الصمد، اختصّت الحكمة الصمدية بكلمته عليه السلام.

لمّا استشرف خالد بن سنان عليه السلام كمال نبوّة محمّد ﷺ وعلم أنّه المبعوث رحمةً للعالمين كافّةً، تمنّى أن يكون له عموم إنباء ونبوّة مستندة إلى العلم الحاصل للكافّة بما في البرزخ بعد الموت، فإنّ العامّة لا ينقادون لإنباء الأنبياء انقيادهم لإنباءِ من ينبيء بعد أن يموت، فيحييه الله، فيخبر بما شاهد هنالك؛ فإنّ تأثير مثل ذلك في إيمان عموم الخلق أبلغ. فلذلك **(جعل)**، أي خالد عليه السلام، **(آيته)** الدالّة على نبوّته **(بعد انتقاله إلى ربه)** بالموت؛ وما أظهر نبوّته في الدنيا. لذلك قال النبي ﷺ: «إنّي أولى الناس بعيسى بن مريم، فإنّه ليس بيني وبينه نبي»[١]، أي نبي داعٍ للخلق إلى الحق ومشرّع. **(فأضاع الآية)** حيث لم يُظهرها في حياته؛ **(وأضاع**

---

(١) رواه ابن حبان في صحيحه، ذكر البيان بأن عيسى بن مريم إذا نزل. . .، حديث رقم (٦٨٢١) [١٥/ ٢٣٣] وابن أبي شيبة في مصنفه حديث رقم (٣٧٥٢٦) [٧/ ٤٩٩] ورواه غيرهما. ورواية ابن حبان هي: عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال الأنبياء كلهم إخوة لعلات أمهاتهم شتى ودينهم واحد وأنا أولى الناس بعيسى بن مريم إنه ليس بيني وبينه نبي وإنه نازل إذا رأيتموه فاعرفوه رجل مربوع إلى الحمرة والبياض بين ممصرين كأن رأسه يقطر وإن لم يصبه بلل فيقاتل الناس على الإسلام فيدق الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية ويهلك الله في زمانه الملل كلها إلا الإسلام ويهلك المسيح الدجال وتقع الأمنة في الأرض حتى ترتع الأسد مع الإبل والنمار مع البقر والذئاب مع الغنم ويلعب الصبيان بالحيات لا تضرهم فيمكث في الأرض أربعين سنة ثم يتوفى فيصلي عليه المسلمون صلوات الله عليه».

النبي ﷺ في ابنته: «مرحباً بابنة نبيّ أضاعه قومه». وما أضاعه إلاّ بنوه، حيث لم يتركوا الناس ينبشونه لما يطرأ على العرب من العار المعتاد.

قومه) أيضاً، إذ لم يُطلِعهم عليها؛ **(فأضاعوه)**، أي أضاعوا وصيته ولم يبلّغوه مراده جزاءً له. **(ولهذا)**، أي لأنّ قومه أضاعوه، **(قال النبي ﷺ في)** حق (ابنته) حين جاءت إليه ﷺ بعد البعثة: **(«مرحباً بابنة نبي أضاعه قومه»**[1]**)**، انتهى الحديث. ويقول الشيخ رضي الله عنه، **(وما أضاعه إلا بنوه، حيث لم يتركوا الناس)** المؤمنين **(ينبشونه لما يطرأ على العرب من العار المعتاد)** فيما بينهم لحميتهم الجاهلية.

(١) رواه أبو زيد عمر النميري البصري في أخبار المدينة حديث رقم (٧٩٧) [١/ ٢٤١]. ورواه الحاكم في المستدرك، ذكر نبي الله وروحه عيسى بن مريم...، حديث رقم (٤١٧٣) [٢/ ٦٥٤] ونصه رواية البصري كما في أخبار المدينة عن أبي بن عمارة العبسي قال كانت بأرض الحجاز نار يقال لها نار الحدثان حرة بأرض بني عبس تعشى الإبل بضوئها من مسيرة ثمان ليال وربما خرج منها العنق فذهب في الأرض فلا يبقى شيئاً إلا أكله ثم يرجع حتى يعود إلى مكانه وأن الله أرسل إليها خالد بن سنان بن غيث بن مريطة بن مخزوم بن مالك بن غالب بن قطيعة بن عبس فقال لقومه يا قوم إن الله أمرني أن أطفئ هذه النار التي قد أضرت بكم فليقم معي من كل بطن رجل قال أبي فكان ابن عمارة الذي قام معه من جزيمة قال فخرج بنا حتى انتهى إلى النار فخط خطاً على من معه ثم قال إياكم أن يخرج أحد منكم من هذا الخط فيحترق ولا ينوهن باسمي فأهلك قال فخرج عنق من النار فأحدق بنا حتى جعلنا من مثل كفة الميزان وجعل يدنو منا حتى كاد يأخذ بأفواهنا فقلت يا خالد أهلكتنا آخر الدهر فقال كلا وجعل يضربها ويقول بدا بدا كل هدى لله مؤدى حتى عادت من حيث جاءت وخرج يتبعها حتى ألجأها في بئر في وسط الحرة منها تخرج النار فانحدر فيها خالد وفي يده درة فإذا هو بكلاب تحتها فرضهن بالحجارة وضرب النار حتى أطفأها الله على يده.

ومعهم ابن عم له يقال له عروة بن سنان بن غيث وأمه رقاش بنت صباح من بني ضبة فجعل يقول هلك خالد فخرج وعليه بردان ينطفان ماء من العرق وهو يقول بدا بدا كل هدى لله مؤدى أنا عبد اللّه أنا خالد بن سنان كذب ابن راعية المعزى لأخرجن منها وجلدي يندى.

فسمي بنو عروة ببني راعية المعزى فهو اسمهم إلى اليوم ثم إن خالداً جمع عبساً فقال يا عشيرتاه احفروا بهذا القاع فحفروا فاستخرجوا حجراً فيه خط دقيق (قل هو الله أحد الله الصمد) السورة كلها فقال احفظوا هذا الحجر فإن أصابتكم سنة أو قحطتم فأخمروه بثوب ثم أخرجوه فإنكم تسقون ما دام مخمراً فكانوا إذا أقحطوا أخرجوه فخمروه بثوب فلم يزالوا يمطرون ما دام مخمراً فإذا كشفوه أقلعت السماء ثم قال إن صاحبتي هذه حبلى في كذا وكذا تلد في كذا وكذا في شهر كذا وكذا وقد سميت من نعم المولود فاستوصوا به خيراً فإنه سيشهد مشاهد أولدت مجاهداً وهو أحيمر كالدرة نفع مولاه من المضرة نعم فارس الكرة ولا تصيبنكم جائحة من عدو ولا سنة ما كان بين أظهركم.

فلما حضره الموت قال احفروا لي على هذه الأكمة ثم ادفنوني ثم ارقبوني ثلاثاً فإذا مرت بكم عانة فيها حمار أبتر فاستاف القبر فأطاف به فانبشوني تجدوني حياً أخبركم بما يكون إلى آخر الدهر فمات فدفنوه حيث قال لهم ثم مكثوا أياماً ثلاثة فإذا الحمار كما وصف فأرادوا نبشه فقال بنو عبس والله =

وقصّته أنّه كان مع قومه يسكنون بلاد عدن. فخرجت نار عظيمة من مغارة، فأهلكت الزرع والضرع، فالتجأ إليه قومه. فأخذ خالد يضرب تلك النار بعصاه حتّى رجعت هاربةً منه إلى المغارة التي خرجت منها. ثمّ قال لأولاده: «إنّي أدخل المغارة خلف النار حتّى أطفئها». وأمرهم أن يدعوه بعد ثلاثة أيّام تامّةً، فإنّهم إن نادوه قبل ثلاثة أيّام، فهو يخرج ويموت. وإن صبروا ثلاثة أيّام، يخرج سالماً. فلمّا دخل، صبروا يومين. واستفزّهم الشيطان، فلم يصبروا تمام ثلاثة أيّام، فظنوا أنّه هلك. فصاحوا به، فخرج عليه السلام من المغارة، وعلى رأسه ألم حصل من صياحهم. فقال: «ضيّعتموني وأضعتم قولي ووصيتي». وأخبرهم بموته وأمرهم أن يقبروه ويرقبوه أربعين يوماً، فإنّه يأتيهم قطيع من الغنم، يقدمها حمار أبتر مقطوع الذنب. فإذا حاذى قبره ووقف، فلينبشوا عليه قبره، فإنّه يقوم ويُخبرهم بأحوال البرزخ والقبر عن يقين ورؤية. فانتظروا أربعين يوماً، فجاء القطيع، ويقدمه حمار أبتر. فوقف حذاء قبره. فهم مؤمنو قومه أن ينبشوا عليه. فأبى أولاده خوفاً من العار، لئلا يقال لهم: «أولاد المنبوش». فحملتهم الجاهلية على ذلك، فضيّعوا وصيته وأضاعوه.

= لا ننبش موتانا فتسبنا به العرب فلما أسرع بعضهم إلى بعض قام رجل منهم يقال له سليط بن مالك بن زهير بن جزيمة فقال دعوا نبش هذا الرجل يصلح لكم حالكم وتسلم لكم دماؤكم فأجابوه.
وقدم ابنه مرة على رسول الله فأقعده معه وقال إلي يا ابن أخي ابن نبي أضاعه قومه ويقال إن ابنته محياة هي التي أتته فبسط لها رداءه وقال إلي يا ابنة أخي ابنة نبي أضاعه قومه.
ونص رواية الحاكم في المستدرك هو: عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رجلاً من بني عبس يقال له خالد بن سنان قال لقومه إني أطفئ عنكم نار الحدثان قال فقال له عمارة بن زياد رجل من قومه والله ما قلت لنا يا خالد قط إلا حقاً فما شأنك وشأن نار الحدثان تزعم أنك تطفئها قال فانطلق.
وانطلق معه عمارة بن زياد في ثلاثين من قومه حتى أتوها وهي تخرج من شق جبل من حرة يقال لها حرة أشجع فخط لهم خالد خطة فأجلسهم فيها فقال إن أبطأت عليكم فلا تدعوني باسمي فخرجت كأنها خيل شقر يتبع بعضها بعضاً قال فاستقبلها خالد فضربها بعصاه وهو يقول بدا بدا بدا كل هدى زعم بن راعية المعزى أني لا أخرج منها وثناي بيدي حتى دخل معها الشق قال فأبطأ عليهم قال فقال عمارة بن زياد والله لو كان صاحبكم حياً لقد خرج إليكم بعد قالوا ادعوه باسمه قال فقالوا إنه قد نهانا أن ندعوه باسمه فدعوه باسمه قال فخرج إليهم وقد أخذ برأسه فقال ألم أنهكم أن تدعوني باسمي قد والله قتلتموني فادفنوني فإذا مرت بكم الحمر فيها حمار أبتر فانتبشوني فإنكم ستجدوني حياً قال فدفنوه فمرت بهم الحمر فيها حمار أبتر فقلنا انبشوه فإنه أمرنا أن ننبشه قال عمارة بن زياد لا تحدث مضر إنا ننبش موتانا والله لا ننبشه أبداً قال وقد كان أخبرهم إن في عكن امرأته لوحين فإذا أشكل عليكم أمر فانظروا فيهما فإنكم سترون ما تسألون عنه وقال لا يمسهما حائض قال فلما رجعوا إلى امرأته سألوها عنهما فأخرجتهما وهي حائض قال فذهب بما كان فيهما من علم قال فقال أبو يونس قال سماك بن حرب سأل عنه النبي ﷺ فقال ذاك نبي أضاعه قومه وقال أبو يونس قال سماك بن حرب إن بن خالد بن سنان أتى النبي ﷺ فقال مرحباً بابن أخي قال الحاكم هذا حديث صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه.

[٢٧] فص حكمة فردية في كلمة محمدية

معجزته القرآن. والجمعيّة إعجاز على أمر واحد لما هو الإنسان عليه من

---

[٢٧] فص حكمة فردية في كلمة محمدية

إنّما خصّت الكلمة المحمّدية بالحكمة الفردية لأنّه ﷺ أوّل التعينات الذي تعيّن به الذاتُ الأحدية قبل كل تعيّنٍ تظهر به من التعيّنات الغير المتناهية. وهذه التعيّنات مترتّبة ترتّب الأجناس والأنواعَ والأصناف والأشخاص، مندرج بعضها تحت بعض. فهو يشمل جميع التعيّنات. فهو واحد فرد في الوجود، لا نظير له، إذ لا تعيّن يساويه في المرتبة، وليس فوقه إلاّ الذات الأحدية المطلقة المنزّهة عن كلّ تعيّن وصفة واسم ورسم وحدّ ونعت. فله الفردية مطلقاً. وأيضاً أوّلُ ما حصل به الفرديةُ إنّما هو بعينه الثابتة، لأنّ أولَ ما فاض بالفيض الأقدس من الأعيان هو عينه الثابتة. فحصل بالذات الأحدية والمرتبة الإلهية وعينه الثابتة الفردية الأولى.

وتوصيف هذه الحكمة بـ «الكلية»، كما وقع في بعض نسخ الفصوص، لشمول التعيّن الأوّل ـ الذي هو حقيقته عليه السلام ـ كلَّ التعيّنات.

اعلم أنّ الحقائق العلمية إن كانت معتبرةً لا بأحوالها، تسمّى «حروفاً غيبية»، ومع أحوالها، «كلمات غيبيةً»؛ والوجودية بلا أحوالها، «حروفاً وجوديةً»، ومعها، «كلمات وجوديةً»؛ فالدالّة منهما على جملة مفيدة، «آيةً»؛ والبعض الجامع لتلك الجمل، «سورةً»؛ ومجموع المعقولات أو الموجودات باعتبار التفصيل، «فرقاناً»، وباعتبار الجمع، «قرآناً». ولجمعيتها في الإنسان الكامل سُمّي نفسه أيضاً «قرآناً»؛ وعبارتها الواردة عليه من الحق أيضاً «قرآناً».

إذا عرفتَ هذا، فنقول، **(معجزته)** الدالّة على نبوّته ﷺ هي القرآن، الذي هو نفسه وحقيقته باعتبار جمعيتها الحقائق كلها، أو العبارة الدالّة على تلك الجمعية الواردةُ عليه ﷺ من الحق سبحانه. وأيّاً ما كان، فهو معجز، فإنّه ليس لحقيقة من الحقائق هذه الجمعية، لأنّ الحقائق كلها داخلة تحت الحقيقة المحمّدية دخول الجزء تحت الكل؛ ولا لكتاب من الكتب الدلالةُ على تلك الجمعية، فإنّ القرآن أحدية جمع جميع الكتب الإلهية. وقد ورد عن النبي ﷺ أنّه قال: «أنزل الله مائة وأربع كتب من السماء.

الحقائق المختلفة، كالقرآن بالآيات المختلفة بما هو كلام الله مطلقاً وبما هو كلام الله وحكاية الله. فمن كونه كلام الله مطلقاً هو معجز، وهو الجمعيّة. وعلى هذا يكون جمعية الهمّة.

﴿وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ﴾، أي ما ستر عنه شيء، ﴿ولا بضنين﴾، فما بخل بشيء

فأودع علوم المائة في الأربع، وهي التوراة والإنجيل والزبور والفرقان. ثمّ أودع علوم هذه الأربع في القرآن. ثمّ أودع علوم القرآن في المفصّل من سوره. ثمّ أودع علوم المفصّل في الفاتحة. فمن علم تفسير الفاتحة، علم تفسير جميع كتب الله المنزلة. ومن قرأها، كأنّما قرأ التوراة والإنجيل والزبور والفرقان»[١].

ولمّا كانت جمعية الهمّة من بعض بطون معنى القرآن ـ كما وقعت الإشارة إليه في الفص الموسوي ـ أراد رضي الله عنه أن ينبّه على أنّ تلك الجمعية أيضاً إعجاز، فقال، **(والجمعية إعجاز على أمر واحد)**، أي جمعية الهمّة على أمر واحد إعجاز، **(لما هو الإنسان عليه من الحقائق المختلفة)** والقوى المتعدّدة المتكثّرة الروحانية أو الجسمانية. ولكل من تلك الحقائق والقوى اقتضاء خاصّ وحكم متعيّن يغاير أحكامَ ما عداه. فالجمعية ـ التي هي استهلاك تلك الكثرة في الوحدة ـ أمر خارق لعادة الجمهور، فهو إعجاز. والإنسان المتكثّر بحقائقها المختلفة **(كالقرآن)** المتكثّر **(بالآيات المختلفة)**، أي المنقسم، **(بما هو كلام الله مطلقاً)**، أي من غير أن يكون حكايةً عن كلام أحد حكايةً لفظيةً، **(وبما هو كلام الله)** من حيث أنّه سبحانه تكلّم به، ولكنّه في الحقيقة ليس كلام الله، بل **(حكاية الله)** عن كلام متكلّم آخر حكايةً لفظيةً. **(فمن كونه)**، أي فالقرآن من حيث كونه، **(كلام الله مطلقاً هو معجز)**، لا من حيث أنّ بعضه كلام متكلّم آخر حكاه الله سبحانه بلفظه، فإنّه ليس يلزم أن يثبت له الإعجاز من هذه الحيثية. **(وهو)**، أي كون القرآن المتكثّر بآياتها المختلفة متّحداً في كونه كلام الله هو، **(الجمعية)**، التي تستلزم الإعجاز. **(وعلى هذا)**، أي على طريق تلك الجمعية، **(تكون جمعية الهمة)** للإنسان بحقائقها المختلفة. فكما أنّ تلك الجمعية إعجاز، فكذلك جمعية الهمّة، لما عرفتَ.

قال تعالى: (**﴿وَمَا صَاحِبُكُم﴾ [التكوير: ٢٢]**)، يعني محمّداً ﷺ، (**«بمجنون»**)،

---

(١) أورده السيوطي في الدر المنثور، مقدمة سورة الفاتحة، [١/١٦] ونصه: «عن الحسن قال أنزل الله مائة وأربعة كتب أودع علومها أربعة منها التوراة والإنجيل والزبور والفرقان ثم أودع علوم التوراة والإنجيل والزبور والفرقان ثم أودع علوم القرآن المفصل ثم أودع المفصل فاتحة الكتاب. فمن علم تفسيرها كان كمن علم تفسير جميع الكتب المنزلة» ورواه البيهقي في السنن الكبرى، باب من زعم أنما تؤخذ الجزية من العجم، حديث رقم (١٨٤٢٩) [٩/١٨٨].

ممّا هو لكم، ولا بظنين، أي ما يتّهم في أنه بخل بشيء من الله هو لكم.

لمّا كان الخوف مع الضلال، قال سبحانه: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ﴾، أي ما

من «الجنون» بمعنى الستر، (أي ما ستر عنه شيء)، إذ ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ [سبأ: ٣] من حيث حقّيته، وإن كان يقول: «أنتم أعلم بأمور دنياكم»[1] من حيث بشريته. وذلك لأنّ الحقيقة المحمّدية - التي هي صورة الاسم الجامع الإلهي - هي التي تربّ صورَ العالم كلها بالربّ الظاهر فيها الذي هو ربّ الأرباب. فلا بدّ لها من الاتّصاف بالصفات الإلهية كلها من العلم الشامل والقدرة الكاملة وغيرهما، ليتصرّف بها في أعيان العالم على حسب استعداداتها؛ ولكنّ ذلك إنّما هو من جهة حقّيّتها، لا من جهة بشريتها، فإنّها من تلك الجهة عبد مربوب محتاج إلى ربّها، كما نبّه سبحانه على هذه الجهة بقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ [الكهف: ١١٠]، وعلى الجهة الأولى بقوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧]، فأسند رميه إلى الله.

والحاصل أنّ ربوبيته للعالم بالصفات الإلهية التي له من حيث مرتبته، وعجزه ومسكنته وجميعُ ما يلزمه من النقائص الإمكانية من حيث بشريته، الحاصلة من التقيّد والتنزّل إلى العالم السفلي، ليحيط بظاهره بخواص العالم الظاهر وبباطنه بخواصّ العالم الباطن؛ فيصير مجمع البحرين ومظهر العالمين. فنزوله أيضاً كماله، كما أنّ عروجه إلى مقامه الأصلي كماله. فالنقائص أيضاً كمالات باعتبار آخر يعرفها من تنوّر قلبه بالنور الإلهي.

(ولا ﴿بِضَنِينٍ﴾ [التكوير: ٢٤])، من «الضنّ» - وهو البخل - أي ليس صاحبكم ﷺ ببخيل، (**فما بخل بشيء مما هو لكم**)، أي بشيء يكون من جملة ما ينبغي لكم وتقتضيه استعداداتُكم. (**ولا بظنين**)، من «الظنّ» بمعنى التهمة، كما وقع في بعض القراءات، (**أي ما يتهم في أنه بخل بشيء**) حاصل لديه (من) عند (**الله هو لكم**)، لأنّه ﷺ بربوبيته المذكورة أعطى كل ذي حق حقّه وأفاض عليه جميعَ ما احتاج إليه واستحقّه.

ثمّ إنّه (**لما كان الخوف**) لا يتحقّق إلاّ (**مع الضلال**)، الذي هو الحيرة - فإنّ الخوف عبارة عن انسلاخ القلب عن طمأنينة الأمن لتوقّع مكروه ممكن الحصول، ولا شكّ أنّ توقّع المكروه من غير جزم به حيرة وتردّد - فحيث أراد الله تعالى نفي الخوف عنه ﷺ، حكم بنفي الضلال عنه، كما (**قال سبحانه**: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ﴾

---

(١) رواه مسلم في صحيحه، باب فضل النظر إليه ﷺ..، حيث (٢٣٦٣) [٤/١٨٣٦].

خاف في حيرته، لأنّه من علم أنّ الغاية في الحقّ سبحانه هي الحيرة، فقد اهتدى، فهو صاحب هدى وبيان في إثبات الحيرة.

[النجم: ٢]). ولكن ينبغي أن تعلم أنّ للضلال ثلاث مراتب: بداية ووسط ونهاية. والضلال المنفي عنه ﷺ هو ما عدا المرتبة الأخيرة، فإنّ المرتبة الأخيرة هي مقامه ﷺ الذي طلب المزيد فيه بقوله: «ربِّ زِدْني فيك تحيّراً»، كما أشار إليه رضي الله عنه بقوله، (**أي ما خاف في حيرته**)، التي هي المرتبة الأخيرة التي يتمنّاها الكمّل ولا يتعدّونها أبد الآباد. وإنّما لم يخف ﷺ في هذه المرتبة (**لأنه**)، أي لأنّ الشأن أنّه ﷺ علم أنّ الغاية القصوى في معرفة الحق هي الحيرة، و(**من علم أن الغاية القصوى في**) معرفة (**الحق سبحانه هي الحيرة، فقد اهتدى**) في حيرته إلى أنّها هي الغاية. ومن اهتدى في حيرته إلى ذلك، (**فهو صاحب هدى وبيان في إثبات الحيرة**). وإنّها هي الغاية، فكيف يخاف فيها.

اعلم أنّ المرتبة الأولى من الضلال تختصّ بحيرة أهل البدايات من جمهور الناس، وحكم الثانية يظهر في المتوسّطين من أهل الكشف والحجاب، وحكم الثالثة مختصّ بأكابر المحقّقين.

أمّا سبب الحيرة الأولى العامّة، فهو كون الإنسان فقيراً طالباً بالذات؛ فلا يمرّ عليه نَفَسٌ يخلو فيه من الطلب. وذلك الطلب متعلّقُه في نفس الأمر الكمال الذي هو غاية الطالب. والغايات تتعيّن بالهمم والمقاصد والمناسبات الداعية الجاذبة. فما لم يتعيّن للإنسان وجهة يُرجّحها أو مذهب أو اعتقاد يتقيّد به، بقي حائراً قلقاً. وأوّل مزيل لهذه الحيرة تعيّن المطلب المرجّح، ثمّ معرفة الطريق الموصل، ثمّ السبب المحصّل، ثم ما يمكن الاستعانة به في تحصيل الغرض، ثمّ معرفة العوائق وكيفية إزالتها. فإذا تعيّنت هذه الأمور، تزول هذه الحيرة.

ثمّ إنّ حال الإنسان بعد أن يتعيّن له وجهة، ويرجّح أمراً ما يراه الغاية، على ضربين: إمّا يستوعبه ذلك الأمر بحيث لا يبقى فيه فضلة يطلب بها المزيد، كما هو حال أهل الاعتقادات والنحل غالباً، أو يبقى فيه فضلة من صحو، فتراه مع ركونه إلى حال معيّن وأمر مخصوص يفحص أحياناً ويتلمّح، عساه يجد ما هو أتمّ ممّا أدرك. فإن وجد ما أقلقه ونبّهه، انتقل إلى دائرة المرتبة الثانية.

وحاله في المرتبة الثانية كحاله فيما تقدّم من أنّه لا يخلو إمّا أن يكون في كلّ ما يحصل له مطمئناً فاتراً عن طلب المزيد، أو قد بقيت فيه فضلة تمنعه من الاستقرار؛ وسيّما إذا رأى المتوسّطين: قد تفرّقوا شيعاً، وكل منهم يرى أنّه المصيب ومن وافقه وأنّ الغير في ضلالة. ويرى مأخذ كل طائفة ومتمسّكها، فلا يجده يقوم على ساق.

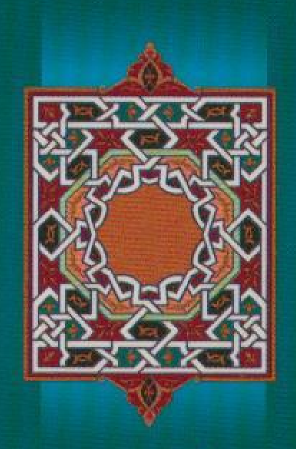
ويرى الاحتمال متطرّقاً والنقوض واردةً، فإنّه يحار ولا يدري أيّ المعتقدات أصوب في نفس الأمر. فلا يزال حائراً حتّى يغلب عليه آخر الأمر حكم مقام ما من المقامات التي يستند إليه بعض أهل العقائد، فينجذب إليه ويطمئن، أو يُفتق لَهُ بالعناية ـ أو بها وبصدقه في طلبه وجدّه في عزيمته وبذله المجهود ـ الحجاب، فيصير من أهل الكشف.

وحاله في أوّل هذا المقام كحاله فيما سبق من أنّه إذا سمع المخاطبات العلية وعاين المشاهدات السنية ورأى حسن معاملة الحق معه وما فاز به ممّا فات أكثر العالمين، هل يستعبده بعض ذلك أو كلّه؛ أو يبقى فيه بقيّة من غُلّة الطلب. فينظر في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: ٥١]، وفي أمثاله من الإشارات الربّانية والتنبيهات النبوية، فيتنبّه إلى أنّ كلّ ما اتّصل بالحجاب أو تعيّن بالواسطة، فللحجاب والواسطة فيه حكم، لا محالة، فلم يبقَ على طهارته الأصلية. فيتطرّق إليه الاحتمال؛ وسيّما إذا عرف سرّ الحال والمقام الذي هو فيه والوصف الغالب عليه، وأنّ لكلّ مّا ذُكر أثراً فيما يبدو له ويصل إليه. فلا يطمئن، ولا تبقى له في حضرة الحقّ من جهة معيّنة واعتبار مخصوص رغبة، ويتعدّى مراتب الأسماء والصفات وما ينضاف إليها من الأحكام والآثار والتجلّيات. فلم يتعيّن له الحقُّ سبحانه في جهة معنوية أو محسوسة من حيث الظاهر أو الباطن بحسب العلوم والمدارك والعقائد والمشاهد والأخبار والأوصاف، لشعوره بعزّة الحقّ سبحانه وعدم انحصاره في كل ذلك أو في شيء منه، ولعدم امتلائه ووقوف همّته عند غاية من الغايات التي وقف فيها أهلُ المواقف ـ وإن كانوا على حق ووقفوا بالحق له فيه ـ بل أدرك بالفطرة الأصلية دون تردّد أنّ له مستنداً في وجوده، وأقبل عليه بأجلّ ما فيه، بل بكليته، وجعل حضوره في توجّهه إليه سبحانه على نحو ما يعلم سبحانه نفسَه في نفسه بنفسه، لا على نحو ما يعلم نفسه في غيره، أو يعلمه غيرُه، ولا بحسب علومه الموهوبة أو المكتسبة.

وهذه الحالة أوّلُ أحوال أهل الحيرة الأخيرة التي يتمنّاها الأكابر ولا يتعدّونها، بل يرتقون فيها أبد الآباد دنيا وبرزخاً وآخرةً. ليست لهم وجهة معيّنة في الظاهر أو الباطن، لأنّه لم يتعيّن للحق عندهم رتبة يتقيّد بها في بواطنهم وظواهرهم، فيتميّز عن مطلوب آخر. بل قد أشهدهم إحاطته بهم من جميع جهاتهم الخفية والجلية وتجلّى لهم فيهم، لا في شيء ولا جهة ولا اسم ولا مرتبة. فحصلوا من شهوده في بيداء التيه، فكانت حيرتهم منه وبه وفيه.

وليكن هذا آخرُ ما أريد إيراده في هذا الكتاب. والله هو المرجع، وإليه المآب.

المحتويات



نقد النصوص

في شرح

نقش الفصوص



Designed & Printed By: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah

Mohamad Ali Baydoun Publications Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah

هاتف 12 / 11 / 804810 5 961+ ص.ب. 9424 - 11 بيروت - لبنان

فاكس 804813 5 961+ رياض الصلح - بيروت 2290 1107

http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com

e-mail: sales@al-ilmiyah.com

